
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

AUGUSTO CESAR HELUY DANTAS
La Filosofía de Arthur Peacocke

VOLUMEN 24 / 2014

SEPARATA

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Augusto Cesar HELUY DANTAS

La Filosofía de Arthur Peacocke

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2014

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 22 mensis octobris anni 2013

Dr. Henricus Robertus MOROS

Dr. Iacobus COLLADO

Coram tribunali, die 3 mensis octobris anni 2012, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Presentación

Resumen: Arthur Peacocke ha sido un prestigioso científico del siglo XX y, a partir de los años 70, se ha dedicado a estudiar las relaciones entre la nueva cosmovisión científica revelada por la ciencia moderna y la concepción teológica de la Creación y de la actuación divina en el mundo. Desarrolló lo que él mismo llama «teísmo naturalista», un modelo que concibe la evolución de «todo-lo-que-hay» a partir de un monismo emergentista compatible con una visión panenteísta de las relaciones entre Dios y el mundo. En este texto describimos las bases de su pensamiento, haciendo énfasis en su cosmovisión científica, su concepción de Dios y de la Creación y su proyecto de rehacer la teología desde la ciencia.

Palabras clave: panenteísmo; creación; emergencia; inmanencia divina.

Abstract: Arthur Peacocke has been a distinguished scientist of the twentieth century, and from the 70's has been studying the relationship between the new scientific worldview revealed by modern science and the theological concept of Creation and the divine action in the world. He developed what he calls «naturalistic theism» a model that conceives the evolution of «all-that-is» from an emergentist monism consistent with a panentheist view of the relations between God and the world. In this text we describe the foundations of his thought, with emphasis on his scientific worldview, his conception of God and of Creation and his project to rebuild theology from science.

Key words: Panentheism; Creation; Emergence; Divine Immanence.

Uno de los principales temas de toda la historia de la investigación filosófica es el de la relación entre Dios y el mundo, es decir, cómo articular correctamente la trascendencia e inmanencia divinas respecto a todo lo creado. Es sabido que la filosofía, en cuanto búsqueda de la verdad, es capaz, al menos desde Aristóteles, de llegar a la existencia de un Dios único como explicación última de todo lo que existe. Sin embargo, echando la mirada hacia atrás vemos que, a lo largo de los más de 2.500 años de pensamiento filosófico, los que se han detenido a considerar el tema han delineado cinco diversas explicaciones sobre la posibilidad de Dios como causa última del universo: el ateísmo, entendido como negación de la existencia de Dios y la consecuente afirmación de la autosuficiencia del universo; el agnosticismo, como negación de la posibilidad del conocimiento humano de la existencia de Dios; el panteísmo, como identificación de Dios con el mundo; el deísmo, como afirmación de la existencia de un Dios creador pero absolutamente trascendente y desentendido del mundo;

y el teísmo, como afirmación de un Dios creador que es a la vez trascendente e immanente al universo creado y se ocupa de éste¹.

En los últimos siglos se han desarrollado diversas propuestas para lo que hoy se podría llamar una sexta «actitud» o intento de explicación de la relación entre Dios y el mundo: el *panenteísmo*. Esta palabra tiene su origen etimológico en el griego *παν εν θεος*, que significa literalmente «todo en Dios». Se trata de una postura científico-filosófica (con inmediatas consecuencias teológicas) que entiende a Dios y el mundo como realidades interrelacionadas, estando el mundo *en* Dios y Dios *en* el mundo. Dado que afirma la existencia de Dios, se presenta como una alternativa al teísmo tradicional, al deísmo y al panteísmo. Por una parte, procura evitar los extremos de aislar a Dios del mundo (típico de una visión deísta) y de identificar a ambos (visión panteísta). ¿Pero cómo se contrasta el modelo panenteísta con la visión del teísmo clásico? La clave del problema, como veremos a lo largo de esta investigación, está en la correcta comprensión de lo que significa en el pensamiento panenteísta la trascendencia y la inmanencia de Dios con relación a lo creado. El panenteísmo defiende que, así como el panteísmo insiste en una mutua presencia de Dios en el mundo y de éste en Dios hasta el punto de confundirlos, en el teísmo tradicional se enfatizaría demasiado la distinción entre Dios y el mundo (la trascendencia divina), haciendo difícil la explicación de los modos de actuación de Dios en el mundo, sobre todo a la luz de los descubrimientos científicos del último siglo. De este modo, sostienen los panenteístas, su visión procura acentuar la presencia activa e immanente de Dios en el mundo, a la vez que intenta mantener la identidad y significado de lo no-divino (contra el panteísmo). ¿Logra realmente el panenteísmo alcanzar este objetivo?

En el panenteísmo el ser de Dios *incluye* el universo, lo que con frecuencia hace difícil no entender el mismo universo como una «parte» de Dios: la clásica definición recogida por el *Oxford Dictionary of the Christian Church* dice que el panenteísmo es «la creencia de que el Ser de Dios incluye y penetra el universo entero, de tal modo que cada parte de éste existe en Él, aunque (contra el panteísmo) su Ser es más que el universo y no es agotado por éste»². En estas palabras quedan ya manifiestas las dificultades para comprender la articulación

¹ Cfr. ARTIGAS, M., «La mente del universo» (Lección inaugural del curso 1996-97 en la Universidad de Navarra), disponible en la URL = <<http://www.unav.es/cryf/lamentedeluniverso.html>>.

² CROSS, F.; LIVINGSTONE, E. (eds.), *Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 3ª ed., Oxford 1997, p. 1213.

concreta entre las nociones de inmanencia y trascendencia de Dios con relación al universo en una visión panenteísta. A la vez, se puede ya vislumbrar la carencia de una necesaria precisión metafísica a la hora de utilizar términos como *incluye* y *penetra*. Tal problemática es también objeto de discusión en esta tesis.

Se pueden encontrar rasgos del panenteísmo a lo largo de la historia de la filosofía y de la teología; se debe notar que esta posición se ha diversificado mucho en los últimos dos siglos (el término mismo ha sido acuñado en 1829 por Karl C. F. Krause³). De modo especial, el siglo XX ha sido testigo de una proliferación de propuestas de modelos panenteístas: desde los filósofos y teólogos del proceso (como Whitehead y Hartshorne) hasta los representantes de un «panenteísmo teológico-científico», que de cierto modo son herederos de la *process philosophy*. En el grupo de los «teólogos-científicos» se encuentra Arthur Peacocke, el autor cuya propuesta estudiamos detenidamente en este trabajo. Peacocke fue un bioquímico de gran prestigio y era también ministro anglicano. Su panenteísmo pretende hacer «compatibles» la Revelación cristiana con los datos de la investigación científica y la imagen del mundo que la nueva ciencia proporciona. De un modo general –y muy especialmente en el caso de Peacocke– el panenteísmo del siglo XX (que se prolonga en el siglo actual) se caracteriza por intentar «rehacer la teología desde la ciencia». Sus representantes sostienen que el teísmo clásico no ha podido tener en consideración, de manera suficiente, los nuevos conocimientos que se han adquirido a través de la ciencia. De este modo, dicen, es una tarea de la teología actual rehacerse a partir de esta nueva cosmovisión. En este texto se describirán las bases del panenteísmo de Peacocke y se discutirá el alcance de sus ideas, muchas de ellas originales y de cierto modo sugerentes. A la vez, se intentará mostrar algunas limitaciones de su visión, contrastándola con el pensamiento de otros autores siempre que sea conveniente, en particular con la tradición metafísica tomista. Una de las principales dificultades que se descubren en el pensamiento de Peacocke se encuentra justamente en la falta de una correcta comprensión filosófica del problema que pretende resolver. En otras palabras, los representantes del panenteísmo «teológico-científico» quieren construir un puente directo entre la ciencia y la teología, dejando de lado importantes

³ En su obra *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, Göttingen 1829, p. 484, el filósofo alemán habla por la primera vez del panenteísmo como forma de distinguir su posición del teísmo tradicional y del panteísmo. Cfr. COOPER, J., *Panentheism: the Other God of the Philosophers*, Baker Academic, Michigan 2006, p. 121.

conceptos filosóficos e incurriendo así en algunas contradicciones, a la vez que pueden llegar a presentar una visión reduccionista de la realidad.

«Es difícil hallar al Hacedor y Padre de todas las cosas y, una vez hallado, es imposible hablar de su naturaleza a todos los hombres»⁴. Este lamento de Platón nos ayuda a considerar la dificultad inherente al desafío de articular adecuadamente la trascendencia e inmanencia divinas. El mismo Platón no pudo resolver satisfactoriamente esta *aporía*. De hecho, las filosofías que nacieron de los planteamientos platónicos han oscilado entre dos extremos: por una parte, «la filosofía de la ultramundaneidad, para la cual un abismo infranqueable separa el mundo del modelo del universo; [por otra], la filosofía de la estamundaneidad, según la cual la coincidencia de ambos mundos termina por reducirlos a uno solo, con el consiguiente peligro de panteísmo»⁵. En palabras de Soto, se trata de encontrar el «algo en común» que une Dios y las criaturas, para que podamos «escapar finalmente tanto del espectro del equivocismo como del laberíntico univocismo. De ahí la urgencia de tratar de articular bien la relación trascendencia-inmanencia, o finito-Infinito»⁶.

El panenteísmo es, pues, un intento de solucionar tal articulación. Sin embargo, aunque el planteamiento panenteísta aporta nociones interesantes sobre todo a la hora de entender dicha relación a la luz de la nueva cosmovisión científica, también trae consigo algunos temas conflictivos desde el punto de vista filosófico-teológico. Entre éstos, los más importantes son los conceptos de la creación y de los atributos divinos. Como se verá al menos en parte a lo largo de este texto, el pensamiento panenteísta de Peacocke aboga por la auto-limitación divina en la creación, propugnando una distinción entre el ser y el actuar de Dios que termina por anular la simplicidad divina. A pesar de la enorme variedad de los desarrollos panenteístas en el último siglo, existe un núcleo básico que los aúna y que consiste en la afirmación de que Dios es afectado por el desarrollo del universo, siendo su omnipotencia y omnisciencia auto-limitadas. Como se ve, con esta concepción el panenteísmo (heredero en gran parte del pensamiento de la *process philosophy*) se aleja sustancialmente del teísmo clásico.

Por otra parte, el panenteísmo desarrolla también algunas nociones que pueden ser aprovechables y que merecen un análisis filosófico más detenido,

⁴ PLATÓN, *Timeo*, 28 c.

⁵ SOTO, M. J., *La reconstrucción del espejo: análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Eunsa, Pamplona 1995, p. 97.

⁶ *Ibid.*, p. 109.

como por ejemplo la idea de *irreductibilidad* (de seres jerárquicamente superiores a otros inferiores), la de *emergencia* y *causalidad descendente* (o de arriba hacia abajo) y la profundización en la lógica de las *relaciones entre el todo y la parte*.

Antes de terminar esta presentación, puede ser útil delinear el núcleo básico del panenteísmo contemporáneo en el cual se inserta Peacocke, para que se pueda tener una visión de conjunto del pensamiento panenteísta. ¿Qué es lo que lo caracteriza? ¿Cómo detectar la influencia de esta doctrina en una determinada filosofía? El panenteísmo no constituye propiamente un sistema filosófico. Tampoco es homogéneo en sus distintas formulaciones. Es más bien un *modo* de concebir la relación entre Dios y el mundo, que puede estar presente en sistemas muy diversos. Sin embargo, también es cierto que posee algunas características comunes. Michael Brierley sostiene que, para el panenteísmo contemporáneo, estas características pueden ser reducidas a ocho puntos, que en general son aceptados por la mayoría de los que hoy en día se consideran panenteístas, dentro de la gran variedad que se encuentra en este campo. Estos ocho puntos son intentos de explicar el núcleo del panenteísmo, es decir, de cómo se da el «todo en Dios», o qué significa el «en» de pan-enteísmo. Según Brierley, estos ocho puntos son⁷:

1) Concepción del universo (cosmos) como el «cuerpo» de Dios. Esta comparación intenta guardar la distinción entre Dios y el mundo, a la vez que no permite separarlos: serían realidades intrínsecamente relacionadas, de modo bidireccional pero no simétrico. La comparación hace referencia a toda la «persona» de Dios, no sólo a su «mente». Es decir, no se trata de una analogía del estilo mente-cuerpo. Según Brierley, se trata de una comparación que falla en varios puntos, y es de las más discutidas entre los panenteístas⁸. Entre los representantes del panenteísmo «teológico-científico» actual, por ejemplo, Philip Clayton está de acuerdo con la analogía, en cambio Arthur Peacocke no, porque dice que ella implicaría una identidad ontológica entre Dios y mundo, mientras que él sostiene la distinción⁹;

⁷ Cfr. BRIERLEY, M., «Naming a Quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology», en *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, P. Clayton y A. Peacocke (eds.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 2004, pp. 1-15.

⁸ Cfr. *ibid.*, p. 6.

⁹ Cfr. PEACOCKE, A., *Paths from Science towards God: The End of all our Exploring*, Oneworld, Oxford 2001, pp. 58 y 109.

2) Lenguaje del «*en y a través*». Tales expresiones quieren significar que Dios actuaría «en» y «a través» del mundo, de manera análoga a como nosotros actuamos «en» y «a través» de nuestros cuerpos. En esta versión, Arthur Peacocke aprueba la metáfora;

3) Concepción del cosmos como «sacramento». Constituye como el núcleo de las implicaciones teológicas del panenteísmo de Peacocke. Esta visión entiende «sacramento» en sentido muy amplio, como *algo* «en», «a través» y «bajo» el cual Dios viene. Según esa concepción, el entero cosmos podría ser visto como un «sacramento de Dios»;

4) Lenguaje de la «interrelación inextricable». Se trata de un modo de hablar, de un conjunto de expresiones, que dejan clara la fundamental interrelación entre Dios y el mundo, entendidos como un sujeto y un objeto que no se pueden separar. Este aspecto está directamente relacionado con el punto 1), es decir, con la idea de la «encarnación» de Dios *en y a través* del universo;

5) Dependencia de Dios respecto del universo. Es como una consecuencia de los puntos anteriores, que lleva a pensar que Dios necesitaría del mundo, o, dicho de otro modo, que lo crea por necesidad. A este punto se opone Philip Clayton, para quien la dependencia sólo vendría después de una decisión libre de crear, es decir, sería una dependencia no natural sino voluntaria;

6) Valor intrínseco positivo del cosmos. Es una consecuencia de la bondad de Dios. El cosmos, que es «su cuerpo», también debe ser intrínsecamente bueno;

7) Pasibilidad de Dios. Los panenteístas sostienen que Dios sufre con el mundo. De hecho, la pasibilidad de Dios es una de las características más comúnmente aceptadas entre todos los panenteístas contemporáneos, incluyendo a Arthur Peacocke. Se dice que Dios está de tal manera implicado en el *desarrollo* del universo que sufre también las consecuencias de sus cambios;

8) «Cristología de grado». Según esta doctrina, Cristo tendría respecto a los demás hombres sólo una distinción de «grado», pues también Él debería estar inserto dentro de la de actuación de Dios en el mundo. Son pocos los modelos panenteístas que insisten en este punto, porque su cercanía a la negación de que Jesús es Dios impediría su calificación como cristiano.

Índice de la tesis

INTRODUCCIÓN	7
Capítulo 1	
BREVE HISTORIA DEL PANENTEÍSMO	17
I. DE PLATÓN AL NEOPLATONISMO	20
1. Platón	21
1.1. El desarrollo de los diálogos platónicos	21
1.2. La cosmología del Timeo	25
1.3. Platón y el panenteísmo	27
2. Plotino y el neoplatonismo	29
2.1. El pensamiento plotiniano	29
2.2. Neoplatonismo y panenteísmo	32
2.3. Plotino y el cristianismo	36
3. Dionisio Pseudo-Areopagita	38
4. Juan Escoto Eriúgena	41
5. Meister Eckhart	44
6. Nicolás de Cusa	46
II. DEL RENACENTISMO A LA MODERNIDAD	51
1. Giordano Bruno	51
2. Baruch Spinoza	54
3. Schelling y Hegel	56
4. Karl C. F. Krause	62
III. EL PANENTEÍSMO CONTEMPORÁNEO	63
1. Filosofía y Teología del proceso	64
1.1. Alfred Whitehead	66
1.2. Charles Hartshorne	70
2. Jürgen Moltmann	72
3. El Panenteísmo «Teológico-Científico»	75
3.1. Ian Barbour	76
3.2. Paul Davies	78
3.3. Philip Clayton	80
3.4. John Polkinghorne	82

Capítulo 2

LAS BASES DEL PENSAMIENTO DE ARTHUR PEACOCKE	87
I. ARTHUR PEACOCKE: PERFIL BIOGRÁFICO-CIENTÍFICO	88
II. DE LA CIENCIA A LA TEOLOGÍA	94
1. Consideraciones iniciales	94
1.1. Contexto cultural-científico	95
1.2. Influencias	98
2. Base epistemológica: la visión científica que Peacocke tiene del mundo	99
2.1. Método: el «realismo crítico»	100
2.2. Una nueva cosmovisión	102
2.3. Relación entre conocimiento científico y conocimiento humano en general	103
2.4. Dios como factor de inteligibilidad última y mejor explicación para el universo	108
2.5. Teología desde la ciencia... ¿sin filosofía?	114
3. Monismo y emergencia en el pensamiento de Peacocke	124
3.1. El «monismo» peacockiano	124
3.2. Conceptos preliminares a la noción de emergencia	130
3.3. El «todo», las «partes» y la «novedad» emergente	132
3.4. Implicaciones filosóficas de la causalidad descendente	144
3.5. Peacocke y la «emergencia» del hombre	147
3.6. El mundo como sistema «causalmente cerrado»	160

Capítulo 3

EL PANENTEÍSMO DE ARTHUR PEACOCKE	165
I. LOS EFECTOS DE DIOS SOBRE EL MUNDO	166
1. El concepto de Creación: ¿qué es crear?	170
1.1. La visión de Peacocke: Dios como Creador Inmanente	171
1.2. En la tradición tomista	196
2. La actuación de Dios sobre el mundo	202
2.1. Los «modos» de la actuación de Dios en el mundo: consideraciones preliminares	204
2.2. Una comunicación personal	211
2.3. Un «panenteísmo filosófico»	217
2.4. Dios y la indeterminación cuántica	227
2.5. La Providencia Divina	233
2.6. Los milagros	237
II. LOS EFECTOS DEL MUNDO SOBRE DIOS	248
1. Los atributos divinos en el panenteísmo de Peacocke	248
1.1. El concepto de un Dios bipolar	249
1.2. Auto-limitación divina	250

ÍNDICE DE LA TESIS

2. Comentarios a la luz de la tradición tomista	253
2.1. Omnisciencia: un Dios que todo ve	253
2.2. Omnipotencia divina y libertad humana	260
3. La simplicidad de Dios y el problema del mal	265
3.1. Preliminares filosóficos	266
3.2. La simplicidad de Dios	270
3.3. La libertad creada y el mal moral	272
CONCLUSIONES	283
BIBLIOGRAFÍA	295

Bibliografía de la tesis

A. OBRAS DE ARTHUR PEACOCKE

- *Science and the Christian Experiment*, Oxford University Press, Londres 1971.
- *Creation and the world of science*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- *Intimations of Reality: Critical Realism in Science and Religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984.
- *Reductionism in academic disciplines*, Society for Research into Higher Education, Guildford 1985.
- *The sciences and theology in the twentieth century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1986.
- *Persons and personality: a contemporary inquiry*, Basil Blackwell, Oxford 1987.
- *Theology for a scientific age: being and becoming – natural and divine*, Blackwell, Oxford 1993.
- *God and the new biology*, Peter Smith, Gloucester, Mass. 1994.
- *From DNA to Dean: reflections and explorations of a priest-scientist*, Canterbury Press, Norwich 1996.
- *God and Science: a Quest for Christian Credibility*, SCM Press Ltd, Londres 1996.
- *Chaos and complexity: scientific perspectives on divine action* (co-editor con Robert John Russell y Nancey Murphy), Vatican Observatory Publications, Vaticano 1997.
- *Paths from science towards God: the end of all our exploring*, Oneworld, Oxford 2001.
- *Evolution, the disguised friend of faith?: Selected Essays*, Templeton Foundation Press, Londres, 2004.
- *In whom we live and move and have our being: panentheistic reflections on God's presence in a scientific world* (co-editor con Philip Clayton), William B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 2004.
- *All that is: a naturalistic faith for the twenty-first century: a theological proposal with responses from leading thinkers in the religion-science dialogue* (editado por Philip Clayton), Fortress Press, Minneapolis 2007.

B. OTRAS OBRAS

- AERTSEN, J. A., *La Filosofía Medieval y los Trascendentales. Un Estudio sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2003.
- AGUSTÍN, SAN, *Ciudad de Dios*, BAC, Madrid 1977.
- *Confesiones*, BAC, Madrid 1979.
- *De Trinitate*, BAC, Madrid 1948.
- ALSTON, W., «Divine Action, Human Freedom, and the Laws of Nature», en *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, RUSSELL, R. J.; MURPHY, N.; ISHAM, C. J. (eds.), Vatican Observatory Publications (Vatican City State) and The Center for Theology and the Natural Sciences, Berkeley (California) 1996, pp. 185-206.
- ANSELMO, SAN, *Oraciones y meditaciones*, n. 24, Rialp, Madrid 1966.
- ARTIGAS, M., «Science et foi. Nouvelles perspectives», en *Après Galilée. Science et foi: nouveau dialogue*, Card. Paul Paupard (dir.), Desclée de Brower, Paris 1994, pp. 199-214.
- «La mente del universo» (Lección inaugural del curso 1996-97 en la Universidad de Navarra), URL = <<http://www.unav.es/cryf/lamentedeluniverso.html>>.
- *El desafío de la racionalidad*, Eunsa, Pamplona 1999.
- *La mente del universo*, Eunsa, Pamplona 2000.
- *Filosofía de la Naturaleza*, Eunsa, Pamplona 2008.
- ARTIGAS, M.; TURBÓN, D., *Origen del hombre: Ciencia, Filosofía y Religión*, Eunsa, Pamplona 2007.
- BARBOUR, I., *El encuentro entre ciencia y religión: ¿rivales, desconocidas o compañeras de viaje?* (trad. J. M. L. Gotor) Sal Terrae, Santander 2004.
- «Remembering Arthur Peacocke: a personal reflection», *Zygon*, 43/1 (2008) 89-102.
- BARR, S., «The Design of Evolution», *First Things*, 156 (2005) 9-12.
- BEIERWALTES, W., *Identità e Differenza*, Pubblicazione della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1989.
- BERRY, R. J., «Divine Action: Expected and Unexpected», *Zygon*, 37/3 (2002) 717-728.
- BOWIE, A., «Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2010 edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/schelling/>>.
- BRIERLEY, M., «Naming a Quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology», en *In Whom We Live and Move and Have Our Being; Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, P. Clayton y A. Peacocke (eds.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 2004, pp. 1-15.
- BRÜMMER, V., *Speaking of a Personal God. An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- CARROLL, W. E., «Creation and Science in the Middle Ages», *New Blackfriars*, 88 (2007) 678-689.

- CARUANA, L. (ed.), *Darwin and Catholicism, The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter*, T&T Clark, Nueva York 2009.
- CLAYTON, P., «Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective», en *In Whom We Live and Move and Have Our Being; Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, P. Clayton y A. Peacocke (eds.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 2004.
- COOPER, J., *Panentheism: the Other God of the Philosophers*, Baker Academic, Michigan 2006.
- COOPER, T. D., *Las dimensiones del mal. Perspectivas actuales*, Mensajero, Bilbao 2009.
- COLLADO, S., «Análisis del Diseño Inteligente», *Scripta Theologica*, 39 (2007/2) 573-605
- «La «emergencia» de la libertad», *Thémata*, 38 (2007) 323-330.
- Introducción a dos temas en el volumen *Temas de Actualidad Familiar*, Movimiento Familiar Cristiano, Toledo 2010, pp. 77-80.
- CONNOR, E., «The Possibility of Power Beyond Possibility», *Philosophical Perspectives*, 5 (1991) 447-473.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía* (vols. I y III), Ariel, Barcelona 1980.
- CORCÓ, J., *Novedades en el universo: la cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*, Eunsa, Pamplona 1995.
- CROSS, F.; LIVINGSTONE, E. (eds.), *Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 3ª ed., Oxford 1997.
- CULP, J., «Panentheism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/panentheism/>>.
- DAVIES, P. C., «Teleology without Teleology: Purpose through Emergent Complexity», en *In Whom We Live and Move and Have Our Being; Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, P. Clayton y A. Peacocke (eds.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 2004.
- «Physics and the Mind of God», *First Things*, 55 (1995).
- DENZINGER, H.; SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, Herder, Roma 1965.
- DOMBROWSKI, DAN, «Charles Hartshorne», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/hartshorne/>>.
- ECHAVARRÍA, A., voz «Providencia», en *Diccionario de Filosofía* (GONZÁLEZ, A. L., ed.), Eunsa, Pamplona 2010, pp. 946-947.
- FABRO, C., *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, París 1961.
- *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.
- FERRER SANTOS, U.; ROMÁN ORTÍZ, Á. D., «San Agustín de Hipona», en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F.; MERCADO, J. A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <<http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/agustin/Agustin.html>>.

- FEYNMAN, R., *Seis piezas fáciles: la física explicada por un genio* (trad. Javier García Sanz), Crítica, Barcelona 2007.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca 2006.
- GARRIGUES, J. M., *Dios sin ideal del mal*, Eunsa, Pamplona 2000.
- GÓMEZ PIN, V., *Entre lobos y autómatas. La causa del hombre*, Espasa, Madrid 2006.
- GONZÁLEZ, A. L., «Introducción» a *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa, Eunsa, Pamplona 1996.
- *Ser y participación: estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2001.
- *Teología Natural*, Eunsa, Pamplona 2008.
- GRACIA, J. E., *How can we know what God means? The Interpretation of Revelation*, Palgrave-MacMillan, 2001.
- GREGERSEN, N., «Three Varieties of Panentheism», en *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, P. Clayton y A. Peacocke (eds.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 2004.
- HARTSHORNE, C., *Aquinas to Whitehead, seven centuries of metaphysics of religion*, Marquette University Publications, Milwaukee 1976.
- *Omnipotence and other Theological Mistakes*, State University of New York Press, Albany 1984.
- HASKER, W., «A Philosophical Perspective», en C. PINNOCK, R. RICE, J. SANDERS, W. HASKER y D. BASINGER, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Inter Varsity, Downers Grove 1994.
- HAUGHT, J. F., *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, Paulist, Mahwah 2001.
- HELLER, M., *Philosophy in Science*, Springer, 2011.
- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, vol. II, Herder, Barcelona 1967.
- IRVINE, A. D., «Alfred North Whitehead», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/whitehead/>>.
- JUAN PABLO II, Beato, *Dominum et Vivificantem*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1986.
- *Fides et Ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1998.
- KIERKEGAARD, S., *Diario*, Cornelio Fabro (a cura di), Morcelliana, Brescia 1948-1951.
- KIM, J., «Emergence: Core ideas and issues», *Synthese*, 151 (2006) 547-559.
- KNIGHT, C., «Theistic Naturalism and the World Made Flesh: Complementary Approaches to the Debate on Panentheism», en *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, P. Clayton y A. Peacocke (eds.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 2004.
- LEWIS, C. S., *Los Milagros* (trad. Jorge de la Cueva, S. J.), Encuentro, Madrid 1991.
- *Si Dios no escuchara*, Rialp, Madrid 2001.
- MARITAIN, J., *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Palabra, Madrid 1999.
- MCDOWELL, J. H., *John McDowell: experience, norm and nature* (LINDGAARD, J., ed.), Blackwell, Massachusetts 2008.

- McFAGUE, S., «Is God in Charge? Creation and Providence», en William C. Placher (ed.), *Essentials of Christian Theology*, Westminster John Knox, Louisville 2003, pp. 93-131.
- McMULLIN, E., «Contingencia evolutiva y finalidad del cosmos», *Scripta Theologica*, 30 (1998/1) 227-251.
- MOLTMANN, J., *The Trinity and the Kingdom: the Doctrine of God*, Harper and Row, San Francisco 1981.
- MONSERRAT, J., «Ciencia, bioquímica y panenteísmo en Arthur Peacocke», *Pensamiento*, 61 (2005) 59-76.
- MOORE, A. L., «The Christian Doctrine of God», en Charles Gore (ed.), *Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*, Murray, Londres 1890.
- MORALES, J., *El Misterio de la Creación*, Eunsa, Pamplona 1994.
- MOROS, E., *El argumento ontológico modal en Ch. Hartsbone y N. Malcolm*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1995.
- NUBIOLA, J., «Walker Percy y Charles S. Peirce: abducción y lenguaje», *Analogía Filosófica*, 12/1 (1998) 87-96.
- O'CONNOR, T.; WONG, H. Y., «Emergent Properties», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 ed.), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/properties-emergent/>>.
- ORDEN JIMÉNEZ, R., *El Sistema de la Filosofía de Krause – Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1998.
- ORMEROD, N., «Chance and Necessity, Providence and God», *Irish Theological Quarterly*, 70 (2005) 263-278.
- PARDO, A., «El origen de la vida y la evolución de las especies: ciencia e interpretaciones», *Scripta Theologica*, 39 (2007) 551-572.
- PETERS, T., *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom*, Routledge, Nueva York 1997.
- PINNOCK, C., «Systematic Theology», en C. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasler y D. Basinger, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Inter Varsity, Downers Grove 1994.
- PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1982-1992.
- POLKINGHORNE, J., *Serious Talk: Science and Religion in Dialogue*, Trinity International, Harrisburg 1995.
- «Chaos Theory and Divine Action», en *Religion & Science. History, Method and Dialogue*. RICHARDSON, W. M.; WILDMAN, W. J. (eds.), Routledge, New York and London 1996, pp. 248-250.
- *Ciencia y Teología: Una introducción* (trad. José Manuel Lozano-Gotor Perona), Sal Terrae, Maliaño 2000.
- POPPER, K., *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona 1980.
- RATZINGER, J., *El camino pascual*, BAC, Madrid 1990.
- «Creación – Gracia – Mundo. La fe en la Creación y la Teoría de la Evolución» (trad. J. M. Lozano-Gotor Perona a partir del original de 1973), en *Fe y Ciencia: un diálogo necesario*, Sal Terrae, Santander 2011, pp. 117-130.

- RESCHER, N., «Process Philosophy», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/process-philosophy/>>.
- ROSEMANN, P., *Omne Agens Agit Sibi Simile. A «Repetition» of Scholastic Metaphysics*, Leuven University Press, Lovaina 1996.
- SANGUINETI, J. J., «Filosofía de la mente», en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F.; MERCADO, J. A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <<http://www.philosophica.info/archivo/2008/voces/mente/mente.html>>.
- SARANYANA, J-I., *Historia de la Filosofía Medieval*, Eunsá, Pamplona 1999.
- SCHEFFCZYK, L., *Historia de los Dogmas. Creación y Providencia*, Madrid 1974.
- SCHELLING, F., *System of Transcendental Idealism* (trad. Peter Heath), University Press of Virginia, Charlottesville 1978.
- SOTO, M. J., *La reconstrucción del espejo: análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Eunsá, Pamplona 1995.
- *Metafísica del Infinito en Giordano Bruno*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997.
- SPINOZA, B., *Ética*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 1992.
- THOMAS, O., «Recent Thought on Divine Agency», en HEBBLETHWAITE, B.; HENDERSON, E. (eds.), *Divine Action*, T&T Clark, Edinburgh 1991.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma de Teología*, BAC, Madrid 2001.
- TORELLÓ, J., B., *Psicología y vida espiritual*, Rialp, Madrid 2010.
- VAN INWAGEN, P., *Material Beings*, Cornell University Press, Michigan 1990.
- «Weak Darwinism», en *Darwin and Catholicism, The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter* (CARUANA, L., editor), T&T Clark, London 2009, pp. 107-120.
- VELDE, R. A. TE., *Aquinas on God: the «Divine Science» of the «Summa Theologiae»*, Ashgate, Aldershot 2006.
- WADE SAVAGE, C., «The Paradox of the Stone», *Philosophical Review*, 76/1 (1967) 74-79.
- WHITEHEAD, A., *Religion in the Making*, Macmillan, Nueva York 1926.
- *Proceso y Realidad* (trad. J. Rovira Armengol), Losada, Buenos Aires 1956.
- WOLTERSTORFF, N., *Divine discourse: philosophical reflections on the claim that God speaks*, CUP, Cambridge 1995.
- YARZA, I., «Platón», en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F.; MERCADO, J. A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL = <<http://www.philosophica.info/archivo/2008/voces/platon/Platon.html>>.
- «Plotino», en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F.; MERCADO, J. A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL = <<http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/plotino/Plotino.html>>.
- ZEYL, D., «Plato's *Timaeus*», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/plato-timaeus/>>.

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

- ZYCINSKI, J., «Las leyes de la naturaleza y la inmanencia de Dios en el universo en evolución», *Scripta Theologica*, 30 (1998/1) 261-278.
- «God, Freedom, and Evil: Perspectives from Religion and Science», *Zygon*, 35 (2000) 653-664.
- *God and Evolution*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2006.
- «Evolution and the Doctrine of Creation», en *Darwin and Catholicism: the Past and the Present Dynamics of a Cultural Encounter* (ed. Louis Caruana), T&T Clark, London 2009, pp. 181-189.
- «The Rationality of Logos instead of the Dictatorship of Relativism», *Acta Philosophica*, 18 (2009) 43-56.

Las bases del pensamiento panenteísta de Arthur Peacocke

El presente texto tiene como objetivo asentar las bases del pensamiento de Arthur Peacocke. Primeramente se expondrán los principales hitos de su vida; obviamente, sus aportaciones a la bioquímica simplemente serán mencionadas, así como el itinerario personal que le condujo a la ordenación como presbítero de la comunión anglicana a una edad ya avanzada. Después, estas páginas se centrarán especialmente en lo que se refiere a los fundamentos de su filosofía panenteísta, y se prestará una atención particular sobre el modo en que nuestro autor emplea argumentativamente los desarrollos de la ciencia contemporánea. Como se discutirá a lo largo de estas páginas, el reto que se propone Peacocke es el de rehacer la teología desde la ciencia; por tanto, emprende el desarrollo de una nueva cosmovisión basada en el conocimiento científico del universo, que le hace llegar a una concepción de Dios y de su relación con el mundo compatible con una visión panenteísta. Dios es, para Peacocke, el *Creador Inmanente*, que crea *en y a través* de los procesos naturales que se desarrollarían según un monismo emergentista. En estas páginas también se discutirán algunas implicaciones filosóficas que surgen al intentar hacer un puente directo entre las ciencias y la teología.

I. ARTHUR PEACOCKE: PERFIL BIOGRÁFICO-CIENTÍFICO

Hasta el momento, no hay publicada ninguna biografía científica ni siquiera suficientemente extensa de Peacocke. Por otro lado, su vida goza de la publicidad que la empresa científica actual requiere de manera insoslayable de aquellos que dedican sus energías profesionales a este campo. Además, la cercanía de su vida permite que se dispongan de datos suficientes *grosso modo* para delinear los hechos principales de su vida, los hitos, las crisis y los cambios

que han tenido relevancia pública en internet. Se tendrán también en cuenta los datos autobiográficos que puedan colegirse de sus obras o de los escritos que se han dedicado a su figura o a su pensamiento¹.

Arthur Robert Peacocke nació en 1924 en Watford, muy cerca de Londres. Recibió el *Bachelor of Arts* en química por el *Exeter College* de Oxford, donde había entrado en 1941. Después de obtener el Ph.D. en bioquímica-física por la Universidad de Oxford en 1948, fue profesor de química y luego profesor *senior* en química-biofísica en la Universidad de Birmingham. Se casó con Rosemary Mann en 1948, y tuvo dos hijos: Jane y Christopher, que es hoy un conocido filósofo. De 1959 hasta 1973 trabajó como socio y *tutor* en el *St. Peter's College* en Oxford. Su especialidad fue la biología de las macromoléculas, en la que destacó como uno de los pioneros en la investigación de la estructura del ADN². Durante sus primeros años como profesor e investigador se describía a sí mismo como «agnóstico leve»³. Sin embargo, Peacocke empezó progresivamente a sentirse insatisfecho con las respuestas que la ciencia proporciona a todas las preguntas que consideraba pertinentes sobre la vida del hombre y comenzó a buscar en la religión las respuestas que no podía encontrar considerando únicamente las ciencias naturales. Hasta tal punto consideraba urgentes e importantes estas cuestiones que no se conformó con cualquier respuesta ya hecha, sino que comenzó a estudiar teología con el aliento del profesor Geoffrey Lampe. Así, en 1960 recibió el diploma en teología y un *Bachelor of Divinity* de la Universidad de Birmingham en 1973.

¹ Son de bastante interés los datos recogidos en MONSERRAT, J., «Ciencia, bioquímica y panenteísmo en Arthur Peacocke», *Pensamiento*, 61 (2005) 59-76. También han resultado especialmente útiles las siguientes direcciones de internet: el que corresponde a las *Gifford Lectures Series*, URL = <<http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=255>>, que se consultó en marzo de 2012 y el que se mantiene con el título de *Museum of Learning* que tiene la siguiente dirección: URL = <http://www.museumstuff.com/learn/topics/Arthur_Peacocke::sub::Biography>, y que se consultó también en marzo de 2012.

² Cuenta Monserrat que «en 1952, cuando se anunció el descubrimiento del DNA, Peacocke se encontraba investigando en el Virus Laboratory de la Universidad de California en Berkeley, pero junto a sus colegas en Birmingham intervino también en los estudios que condujeron al conocimiento de la ordenación espacial de las moléculas de ADN», MONSERRAT, J., «Ciencia, bioquímica...», *op. cit.*, p. 60.

³ «De familia anglicana alejada de la religión, no tuvo al parecer inquietudes tempranas por lo religioso. En su época universitaria mantuvo una posición agnóstica y escéptica, provocada por la conservadora iglesia anglicana de entonces. Relata, sin embargo, que un sermón de William Temple, arzobispo de Canterbury, le hizo vislumbrar la posibilidad de que el cristianismo pudiera quizá ser intelectualmente defendible». *Ibid.*

Desde ese momento se multiplicó su interés por la relación entre las investigaciones científicas y sus estudios teológicos y comienza a publicar las obras que se han utilizado en este texto. Ya en 1971, por ejemplo, publicó *Science and the Christian Experiment*, libro en el cual comparaba las tareas propias de la ciencia y de la teología y abordaba una revisión de la teología a partir de las perspectivas abiertas por la ciencia⁴. Por esta obra recibió el premio *Lecomte du Noüy*. El mismo año fue ordenado ministro de la iglesia de Inglaterra y dio comienzo a su trabajo en la comisión doctrinal de dicha confesión religiosa. En 1973, Peacocke fue nombrado Decano del *Clare College*, en la Universidad de Cambridge, puesto que ocupó por once años y que le permitió enseñar tanto bioquímica como teología.

Peacocke dio las conferencias de Bampton en 1978, en Oxford, que se publicaron bajo el título *Creation and the World of Science*. Siete años después fue nombrado director del Centro Iam Ramsey, que él mismo había fundado, para el estudio interdisciplinar de creencias religiosas en relación con las ciencias, puesto que ocupó hasta 1988 y en el que le sustituyó Roger Trigg. Además, fundó la «Sociedad de científicos ordenados», el «Foro Ciencia y Religión de Gran Bretaña» y la «Sociedad Europea para el estudio de ciencia y teología». De 1989 a 1996, Peacocke fue capellán honorario de la *Christ Church Cathedral*, en Oxford, y desde entonces hasta su muerte fue canónigo honorario de la misma. Recibió el título de la Orden del Imperio Británico que le impuso la reina Elizabeth II en 1993.

Ejerció en numerosas ocasiones como conferenciante sobre las relaciones entre ciencia y teología, tanto en los Estados Unidos como en Gran Bretaña. En varias ocasiones fue profesor visitante en el Centro para Teología y Ciencias Naturales de Chicago, en Berkeley, y en las universidades de Tulano y Georgetown, así como en otras partes del mundo, especialmente en Japón. Peacocke recibió el año 2001 el Premio *Templeton* para el progreso de la religión⁵.

Los primeros libros publicados por Peacocke son fruto lógicamente de su trabajo de investigación como bioquímico. En 1967 publicó *The molecular basis of heredity* y en 1974 *The osmotic pressure of biological macromolecules*. En los

⁴ *Ibidem*.

⁵ A partir de 2002 el premio cambió de nombre: *Templeton Prize for Progress Toward Research or Discoveries about Spiritual Realities*, cfr. URL=<<http://www.templetonprize.org/>>.

años 70, ya ordenado ministro anglicano, Peacocke empezó a escribir sobre las relaciones entre fe y ciencia, sobre todo en lo concerniente a la relación entre Dios y el mundo y a la creación. La ya citada obra *Science and the Christian Experiment*, de 1971, puede ser considerada su primera obra sobre las relaciones entre las ciencias naturales y la teología. En 1979 publicó un libro decisivo en su carrera filosófica, el ya citado *Creation and the world of science*, donde habla por primera vez de su propuesta panenteísta.

En los años 80 publicó cuatro libros. El primero de ellos, *Intimations of Reality: Critical Realism in Science and Religion*, es muy importante porque representaba una primera exposición monográfica de su epistemología basada en el «realismo crítico»⁶. En dos de ellos, *Reductionism in academic disciplines*, en 1985, y *Persons and personality: a contemporary inquiry*, en 1987, no afronta directamente las cuestiones del panenteísmo o de las relaciones entre ciencia y fe, que sí están presentes en *The sciences and theology in the twentieth century*, que publicó como editor en 1986.

En 1993 publicó *Theology for a scientific age: being and becoming – natural and divine*, que obtuvo gran difusión y donde expone, de manera detallada, sus ideas acerca de la relación entre Dios y el mundo. Es una de sus obras fundamentales, el libro clave para entender el marco intelectual desde el que surgen las posiciones filosóficas de Peacocke y una de las referencias principales para desarrollar la investigación que ocupará estas páginas. El año siguiente, 1994, publicó *God and the new biology*, y dos años después, 1996, escribió un libro en que relata su experiencia de «científico-teólogo»: *From DNA to Dean: reflections and explorations of a priest-scientist*. En el mismo año publica *God and Science: a quest for christian credibility*, libro de divulgación en que «trata de ofrecer una visión de Dios a asequible a quienes desde el mundo de la ciencia se abren a la religión»⁷.

En 1997 co-editó, justamente con Robert J. Russell y Nancey Murphy, *Chaos and complexity: scientific perspectives on divine action*, una colección de 15 artículos sobre temas relacionados con la acción de Dios en el mundo, que es el tema clave tanto para las relaciones entre ciencia y fe como para la exposición de los principales motivos del panenteísmo. Por eso no resulta extraño que en este libro se recojan también escritos de, entre otros, Jürgen

⁶ MONSERRAT, J., «Ciencia, bioquímica...», *op. cit.*, p. 61.

⁷ *Ibidem*.

Moltmann y John Polkinghorne, que han sido referencias imprescindibles para su pensamiento.

El año 2001 ve la publicación de lo que es, juntamente con *Theology for a scientific age*, su principal obra: *Paths from science towards God: the end of all our exploring*. También es el único libro de Peacocke traducido al castellano hasta ahora: *Los caminos de la ciencia hacia Dios: el final de toda nuestra exploración* (Sal Terrae, Santander 2008, trad. José Manuel Lozano Gotor). En sus páginas Peacocke expone de forma estructurada y reelaborada su propuesta panenteísta para la relación entre Dios y el mundo. En palabras de Monserrat, «este libro es, pues, como un testamento final donde Peacocke vuelve a insistir en sus grandes ideas: la necesidad de que la idea moderna de Dios sea reformulada desde el mundo de la ciencia; la semejanza entre la forma de razonamiento de la ciencia y de la teología, siempre *a posteriori* en dependencia de las evidencias fenoménicas; la necesidad de superar el clásico dualismo antropológico de la teología clásica, yendo hacia un emergentismo fundado en la idea ‘humanista’ del hombre posibilitada por la ciencia; la necesidad de pensar a Dios de forma coherente con su continua acción divina en el mundo en el marco de su esquema *pan-en-teísta*»⁸.

En 2004 reúne en el volumen *Evolution, the disguised friend of faith?: selected essays* una serie de ensayos ya publicados por separado en los cuales argumenta que la teoría de evolución viene a ser una aliada de la fe y no un enemigo. Ese mismo año co-editó, con Philip Clayton, *In whom we live and move and have our being: panentheistic reflections on God's presence in a scientific world*, una colección decisiva de artículos en torno a lo que se ha llamado el panenteísmo «teológico-científico».

Por fin, en 2007 se publicó una obra póstuma, editada por Philip Clayton, en la que Peacocke dialoga con algunos de los principales exponentes del diálogo entre ciencia y religión, entre ellos el mismo Clayton, N. Murphy y R. J. Russell. Se trata de *All that is: a naturalistic faith for the twenty-first century*. Contiene lo que se podría llamar su «testamento intelectual», la consolidación de su propuesta, que logró terminar en vida. Arthur Peacocke había fallecido un año antes, en su casa en Oxford, a consecuencia de un cáncer.

⁸ *Ibid.*, p. 62.

II. DE LA CIENCIA A LA TEOLOGÍA

El título de esta sección no ha sido elegido al azar. Corresponde a la descripción del itinerario intelectual de Arthur Peacocke, y con él se intenta definir el punto de partida de su pensamiento: los resultados de las ciencias experimentales. Al adentrarse en el pensamiento de Peacocke, uno se da cuenta de que nuestro autor es eminentemente un científico, un hombre que parte de sus amplios conocimientos (especialmente en bioquímica) y los utiliza para proponer una nueva versión de la teología, actualizándola a partir de esta nueva visión científica del mundo.

Al intentar describir la propuesta filosófica de Peacocke –empezando por asentar las bases de su pensamiento–, le acompañaremos en un recorrido que, como se verá, empieza con el conocimiento científico del mundo para luego desembocar en una serie de conclusiones teológicas. Antes de recorrer este camino, sin embargo, conviene hacer algunas aclaraciones.

1. *Consideraciones iniciales*

Inicialmente, conviene hacer la siguiente observación sobre la obra de Peacocke: sus escritos forman un conjunto complejo; él no es estrictamente un filósofo de formación académica, pero en su obra se encuentran algunas ideas filosóficas interesantes. Es, sobre todo, un científico que quiere hacer teología a partir de los conocimientos que tiene de las ciencias experimentales. Esto obliga a hacer una distinción entre las consecuencias filosóficas y las consecuencias teológicas de su pensamiento. Estas últimas, además de no formar parte directamente del contenido de esta tesis, conllevan, según entendemos, algunos errores y pueden resultar contrarias a la doctrina católica.

Estas páginas se limitan a analizar las ideas filosóficas que surgen, por así decir, a partir del desarrollo de su propuesta panenteísta. Será un análisis sobre todo descriptivo, en que procuraremos contrastar el pensamiento de Peacocke con el de otros autores que han recientemente estudiado temas iguales o semejantes a los que trata nuestro autor. En algunos casos, cuando nos parezca oportuno, se procurará también manifestar algunos de los problemas filosóficos de su propuesta, dado que los intentos de interpretar la revelación cristiana desde una perspectiva panenteísta y de rehacer la teología a partir de los últimos descubrimientos científicos no están libres de problemas también del punto de vista filosófico.

1.1. Contexto cultural-científico

Peacocke, como ya se ha dicho, ha sido un gran científico que, movido por una inquietud religiosa y consciente de la incapacidad de la ciencia en proveer respuestas definitivas para los principales interrogantes de la existencia humana, ha querido encontrar en el saber teológico una explicación para tales problemas. Sus investigaciones le llevaron a adoptar una postura panenteísta que encontró acogida por parte de no pocos científicos a lo largo del siglo XX. En especial, hay casi una generación entera de científicos creyentes iniciada en la segunda mitad del siglo pasado que es en buena parte heredera de los pensadores de la filosofía (y luego teología) del proceso, y que se ha caracterizado por desarrollar un panenteísmo de cuño «teológico-científico». Destacan aquí, además de Peacocke, autores como Ian Barbour, Paul Davies, Philip Clayton y John Polkinghorne entre otros.

Es muy interesante notar que la mayoría de los autores de esta generación tiene como una de sus características el hecho de no haber nacido a partir de una cuna filosófica⁹. De hecho, en sus escritos se puede observar una cierta ausencia de rigor filosófico, ya que en general estos autores han dado un salto del ámbito científico en que trabajaron toda la vida (y en el que suelen ser investigadores muy prestigiosos) a una concepción teológica que carece de algunos importantes fundamentos filosóficos (sobre todo metafísicos) y en la que la principal preocupación es elaborar una *weltanschauung* en la que se coordinen los resultados de la investigación científica y la vida de la fe. Esto se podrá constatar a lo largo de las próximas secciones, en el caso concreto de Peacocke.

Nos movemos, pues, en el contexto de los «teólogos-científicos» o «científicos-teólogos», que procuran compaginar los descubrimientos más recientes de la ciencia actual –en especial la mecánica cuántica y la bioquímica– con la fe en Dios Creador. Por esa razón, el lugar privilegiado de su reflexión es el ámbito de la correlación entre la inmanencia y la trascendencia divinas y, según Cooper, se puede entrever aquí una continuidad con el proyecto que Platón empezó en el diálogo *Timeo*, cuando intentó construir una cosmología científico-teológica¹⁰.

⁹ De los aquí citados, Davies y Clayton son también filósofos.

¹⁰ COOPER, J., *Panentheism...*, *op. cit.*, p. 301.

Además, es preciso señalar la prevalente presencia de autores de origen protestante entre los «teólogos-científicos» panenteístas, como es el caso de Peacocke. Una posible causa es el hecho de que esta corriente se ha originado y tiene más penetración en el mundo anglo-sajón; algunos, como Morales, piensan que el motivo puede ser un cierto «olvido» de la creación en el ámbito protestante, que habría optado por privilegiar el tema de la redención, haciendo que la comprensión de aquella se alejara de la concepción teísta clásica¹¹. También puede deberse a que el desarrollo científico ha sido liderado en ese mismo ámbito lingüístico.

Arthur Peacocke puede ser contextualizado dentro de este marco general. Fue un gran bioquímico que, movido también por el factor religioso, buscó rehacer la teología de la relación entre Dios y el mundo a partir de sus convicciones científicas, a la vez que intentaba compatibilizar su modelo panenteísta con la Revelación cristiana. Para Peacocke, el panenteísmo es un modelo que responde mejor a la actual cosmovisión científica del mundo. A la vez, sostiene que su concepción del panenteísmo es consistente con el teísmo cristiano (defiende, por ejemplo, que la definición de panenteísmo con la cual trabaja¹² no implica que el universo tenga el mismo ser de Dios, procurando con esto salvaguardar su trascendencia), a la vez que explicaría mejor lo que se refiere a la actuación de Dios en el universo. Conviene recordar que Peacocke es casi una excepción entre los panenteístas de su generación por el hecho de rechazar la analogía del mundo como el cuerpo de Dios, ya que, según él, esta comparación comporta el riesgo de anular la distinción ontológica entre Dios y el mundo.

1.2. Influencias

Como se ha visto, Peacocke nació en el contexto de una familia anglicana, pero en su juventud no demostró fuerte interés por profundizar en la fe. Cuando, siendo ya un científico prestigioso, decidió buscar en la fe las

¹¹ MORALES, J., *El Misterio de la Creación...*, op. cit., pp. 15-16.

¹² «La creencia de que el Ser de Dios incluye y penetra el universo entero, de tal modo que cada parte de éste existe en Él, aunque (contra el panteísmo) su Ser es más que el universo y no es agotado por éste», CROSS, F., LIVINGSTONE, E. (eds.), *Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 3ª ed., Oxford 1997, p. 1213.

respuestas que no encontraba en el ámbito de su investigación científica, lo hizo dentro de la tradición anglicana en que había crecido, y empezó a estudiar teología bajo el aliento del profesor Geoffrey Lampe (1912-1980), conocido teólogo del ala más liberal de la iglesia anglicana.

Otra gran influencia en el pensamiento de Peacocke es la obra del teólogo protestante alemán Jürgen Moltmann (nacido en 1926). En especial, Peacocke aprovecha las ideas de auto-limitación divina, de creación como *kenosis*, como anonadamiento de Dios, una obra *ad intra* que sólo puede tener lugar si Dios genera un vacío dentro de Sí (*zimsum*). Como se verá a lo largo de estas páginas, late constantemente en el pensamiento de Peacocke la idea de que la creación es algo que, sin confundirse con Dios, es «gestada» por Él.

Del punto de vista filosófico, se puede decir que Peacocke sigue en general la estructura del pensamiento del proceso, tal como fue elaborado por Alfred Whitehead. Peacocke no tiene la preocupación de hacer filosofía, y por esto no encontramos en su obra el desarrollo de conceptos metafísicos o gnoseológicos. En cualquier caso, no es difícil descubrir en su pensamiento el eco de ideas surgidas con la *process philosophy*, como la bipolaridad de Dios y el concepto de *devenir* divino.

Naturalmente, Peacocke dialoga con sus colegas que intentan proyectos semejantes al suyo, tales como John Polkinghorne, Ian Barbour, Paul Davies, Philip Clayton, Robert Russell, Nancy Murphy entre otros. Como los dos primeros, también recibió el premio Templeton: Barbour en 1999, Peacocke en 2001 y Polkinghorne en 2002.

Hay que decir también que Peacocke es, en gran medida, un pensador original. Su preocupación no es tanto vincularse a una línea concreta de pensamiento como avanzar en el conocimiento de las relaciones entre Dios y el mundo. En este contexto «abraz» el panenteísmo en su forma general, manteniéndose sin embargo libre para sostener posturas que no son seguidas por la mayoría de los que propugnan algún tipo de panenteísmo.

2. Base epistemológica: la visión científica que Peacocke tiene del mundo

Peacocke es un pensador fuertemente marcado por el método que ha empleado en toda su vida como investigador bioquímico. Su amplio conocimiento científico le ha llevado a la configuración de una cosmovisión científica que influye de modo determinante en la manera cómo concibe el conocimiento

de toda la realidad, de «todo-lo-que-hay»¹³, por utilizar una expresión muy presente en sus escritos.

De este modo, en este apartado queremos analizar en qué se basa la epistemología de Peacocke. Primeramente, presentaremos el «realismo crítico» como método utilizado por él en la validación de su conocimiento. Después, veremos cómo Peacocke llega a una nueva cosmovisión científica del mundo. Para finalizar este apartado, procuraremos descubrir cómo se relacionan en Peacocke el conocimiento científico con el conocimiento humano en general.

2.1. Método: el «realismo crítico»

En su obra *Intimations of Reality* (1984), Peacocke defiende un «realismo crítico flexible»¹⁴. Esta postura le acerca, como observa Monserrat, a Barbour y a Polkinghorne¹⁵. Es una cercanía epistemológica entre tres autores que son científicos destacados. «[Hay] en los tres autores un enfoque positivo, en que la imagen científica del mundo, de la vida y del hombre es integrable o asumible por los modelos religiosos y por la teología cristiana. Para los tres autores la imagen científica de la realidad debería ser hoy presupuesto básico para acceder al entendimiento (podríamos decir también hermenéutica) de la religión y de la teología cristiana, en concordancia con la cultura moderna dominante en el mundo occidental. Esta teología-desde-la-ciencia debería ser hoy el acceso más apropiado, para establecer los parámetros básicos de una teodicea, o teología natural, que condujera a una hermenéutica de modelos religiosos y teología cristiana en congruencia con la sensibilidad de nuestro tiempo»¹⁶.

¿En qué consiste el «realismo crítico»? Aplicado a la ciencia, «permite reconocer», en palabras de Barbour, «las limitaciones del conocimiento humano sin necesidad de suspender el juicio en lo que respecta al carácter de

¹³ Típica expresión del pensamiento de Peacocke, utilizada como título para una obra póstuma editada por Philip Clayton: *All That Is: A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century* (P. Clayton, P. [ed.]), Fortress Press, Minneapolis 2007.

¹⁴ PEACOCKE, A., *Intimations of Reality: Critical Realism in Science and Religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984, especialmente el cap. 1: «Ways to the real world». Todas las citas de Peacocke contenidas en esta tesis han sido traducidas al castellano por mí, a partir de los originales en inglés.

¹⁵ Cfr. MONSERRAT, J., «Ciencia, bioquímica...», *op. cit.*, p. 62. El mismo John Polkinghorne publicó un libro en que compara su pensamiento con el de Peacocke y el de Barbour: *Scientists as Theologians*, SPCK, London 1996.

¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

los sucesos que acontecen en el mundo, como hace el instrumentalismo. Los modelos y las teorías no son descripciones literales de la realidad, pero hacen referencia, todo lo selectiva e inadecuadamente que se quiera, a aspectos limitados de ella»¹⁷. Aplicado a la teología, Peacocke lo entiende como una doctrina «a través de la cual los conceptos y modelos teológicos son parciales e inadecuados, pero necesarios e, incluso, los únicos caminos para referirse a la *realidad* que es Dios y a la relación de Dios con la humanidad»¹⁸.

Para Peacocke, la ciencia es realista porque «sus constructos dicen algo del mundo real, aunque sólo sean metáforas, imágenes o modelos»¹⁹. Estas palabras permiten ya entrever cómo Peacocke estructura el conocimiento que el hombre puede tener de la realidad del mundo y de Dios. Por una parte, el conocimiento del «todo-lo-que-hay» creado se alcanza a través del conocimiento científico; por otra, al conocimiento de Dios se llega a través de la teología, por muy parciales e inadecuados que puedan ser los modelos propuestos por la ciencia teológica. Pero lo que más fuertemente caracteriza la metodología de Peacocke es el modo cómo concibe la interacción entre el saber científico y el teológico. Para él, los avances de la ciencia deben influir en los modelos teológicos, cambiándolos cuando esto sea necesario para mejor adecuarlos a la realidad descrita por las ciencias naturales, a la vez que los científicos deben darse cuenta de las limitaciones del conocimiento que pueden alcanzar a través de la mera ciencia. Poco a poco vamos percibiendo cómo Peacocke tiende a ver la teología como una especie de «cosmovisión». Esta relación quedará más clara en los epígrafes que se siguen, en que continuaremos la exposición de su «realismo crítico».

2.2. Una nueva cosmovisión

Una teología «re-hecha» a partir de las ciencias experimentales y sus resultados debe llevar a una nueva visión global del mundo y de la creación. En esta nueva cosmovisión y, siguiendo las líneas de un realismo crítico, Peacocke defiende que la teología, así como la ciencia, debe ser sometida a «un minu-

¹⁷ BARBOUR, I., *El encuentro entre ciencia y religión: ¿rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Sal Terrae, Santander 2004, p. 133.

¹⁸ PEACOCKE, A., *Intimations of Reality...*, *op. cit.*, p. 40. El realismo crítico se contrasta con lo que serían realismos «ingenuo», «positivista» o «instrumentalista»

¹⁹ MONSERRAT, J., «Ciencia, bioquímica...», *op. cit.*, p. 62.

cioso proceso crítico a través de la aplicación de criterios de razonabilidad»²⁰. Para él, tanto las ciencias como la teología deben ser vistas «como acercamientos mutuamente interactivos a la realidad»²¹: por una parte, la «teología debería ser consonante con las perspectivas científicas del mundo natural», porque «la historia de la teología muestra que su desarrollo está íntimamente relacionado al entendimiento del mundo natural, incluyendo lo humano, que prevaleció en diferentes épocas»²²; por otra parte, «las ciencias no deben sorprenderse si sus perspectivas resultan parciales o incompletas y suscitan cuestiones que no pueden ser respondidas desde dentro de sus propios límites y por sus propios métodos, ya que hay otras realidades –hay una Realidad– que deben ser tenidas en cuenta porque no son decidibles por las ciencias en cuanto tales»²³. Este es exactamente el punto neurálgico que debe tamizar el estudio del pensamiento de Peacocke: los criterios de racionalidad no los proporciona la ciencia ni se adquieren sin más en la teología. Este es el lugar natural del pensamiento filosófico del que no se puede prescindir²⁴. Volveremos sobre el tema más adelante.

2.3. Relación entre conocimiento científico y conocimiento humano en general

Peacocke, como ya hemos visto, es originariamente un científico que a lo largo de su vida adquiere un interés cada vez más acentuado por entender la fe a partir de lo que conoce como algo, para él, indubitable. En cierto modo, se podría decir que para Peacocke el conocimiento científico tiene una primacía temporal y un valor existencial que le dan un peso del que el conocimiento revelado tal vez carece.

Por esa razón, el discurso de Peacocke se mueve desde la ciencia a la teología: trata de mostrar que el hombre que hace ciencia no tiene por qué cambiar para hacer teología. El punto de partida es siempre el conocimiento del mundo proporcionado por las ciencias. En ese contexto, la teología adquiere

²⁰ PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural and Divine*, Basil Blackwell, Oxford 1990, p. 20.

²¹ *Ibid.*, p. 21.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cfr. ARTIGAS, M., *La mente del universo...*, *op. cit.*, cap. 1.

un cierto peso como conocimiento relevante del mundo, puesto que se puede compatibilizar o hacer coherente con el conjunto de conocimientos y verdades avalados por la investigación científica. Ya en uno de sus primeros libros, Peacocke sostenía que «cualquier doctrina sobre la creación, si no quiere volverse vacía y estéril, debe ser sobre la creación por Dios del mismo mundo que las ciencias naturales describen, y sobre la relación de Dios con este mundo»²⁵, y que las cuestiones fundamentales sobre el tema «no pueden ser planteadas de ningún modo sin direccionarlas al mundo tal como mejor lo conocemos y entendemos, es decir, a través de las ciencias»²⁶.

Peacocke entiende su proyecto como un «rehacer la teología desde la ciencia». Este «desde», sin embargo, no significa que la teología sea una rama más de las ciencias; Peacocke dice que «una tal teología tiene que ser consonante y coherente con las perspectivas científicas sobre el mundo, aunque lejos de ser derivada de ellas»²⁷, pues «la teología, como la ciencia, es la búsqueda de la inteligibilidad, pero, diferentemente de la ciencia, ella también procura satisfacer la necesidad humana de discernir el sentido o significado que generó la religión como un fenómeno social en todas las sociedades humanas»²⁸. Es un proyecto, como se puede observar, que no está exento de implicaciones filosóficas y teológicas. Las adquisiciones de la ciencia han transmutado nuestro saber del mundo y establecen un ámbito hermenéutico singular que no puede saltarse. De ahí que resulte necesario prescindir de las explicaciones y referencias simbólicas que sólo pueden entenderse desde un contexto cultural que ya no tiene valor real como conocimiento del mundo. Por esta razón Peacocke afirma taxativamente que «la epopeya de la evolución, o como sea que la llamemos, es un marco de pensamiento suficientemente bien establecido de modo que ahora es imposible para nosotros colocarnos en el marco temporal en el que se formaron las creencias religiosas judía, musulmana y cristiana»²⁹. Nuevamente resalta su concepción de la teología como una cierta cosmovisión. Afirma también que la actual visión científica «constituye un estímulo para que la teología se torne más exhaustiva e incluyente, pero sólo

²⁵ PEACOCKE, A., *Creation and the World of Science*, Clarendon Press, Oxford 1979, p. 46.

²⁶ *Ibid.*, p. 47.

²⁷ PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific Age...*, *op. cit.*, p. x.

²⁸ PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, *op. cit.*, p. 15. Se ve aquí cómo Peacocke desvincula, en cierto modo, el desarrollo de la teología de la fe que ella misma procurar explicar.

²⁹ *Ibid.*, p. 65.

si ella altera radicalmente sus paradigmas largamente asumidos. Pero este movimiento conduce al desafío fundamental toda la creencia teística –la transformación de nuestro entendimiento básico de la naturaleza y de la humanidad, y consecuentemente también de Dios, que está siendo provocada por la visión científica de la ‘epopeya de la evolución’–»³⁰. En estos textos, se entrevé que Peacocke tiende a resolver los problemas que surgen en la relación entre la teología y la ciencia como cuestiones en que ha de transformarse la teología para ponerse a la altura de los nuevos tiempos, pero no se ve tan claramente qué puede aportar la teología a la ciencia ni cómo la creencia en Dios aporta algún valor epistémico al conjunto de los saberes científicos³¹.

Es decir, Peacocke entiende que la teología de los siglos XX-XXI debe ser reformada a la luz de la ciencia actual, pues sostiene que «la teología ha sido más creativa y duradera cuando respondió más positivamente a los desafíos de su tiempo, como cuando los Padres Capadocios usaron la filosofía griega para expresar categorías de la teología cristiana y cuando Santo Tomás de Aquino afrontó y usó triunfalmente las abrumadoras fuentes intelectuales del aristotelismo para rehacer esta misma teología en una forma que duró por siglos»³².

Su proyecto estaría, pues, en consonancia con estos dos ejemplos, siendo el desafío actual el de «repensar nuestras conceptualizaciones ‘religiosas’ a la luz de la perspectiva del mundo provista por las ciencias»³³, tras el hito de los descubrimientos de Planck, Einstein y otros en la física relativista y cuántica³⁴, además de teorías como la de la evolución de las especies (a la cual Peacocke da mucho valor) y descubrimientos en la biología como la estructura del ADN³⁵.

³⁰ *Ibid.*, p. 66.

³¹ Ciertamente que entre teología y ciencia no hay sólo «fronteras», sino también solapamientos parciales y la necesidad humana de una mínima coherencia. Para este tema, cfr. ARTIGAS, M., *La mente del universo*, Eunsu, Pamplona 2000, cap. 1.

³² PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific Age...*, *op. cit.*, p. 7.

³³ *Ibid.*, p. 3.

³⁴ PEACOCKE, A., *Creation and the World...*, *op. cit.*, p. 56.

³⁵ En otros momentos, Peacocke parece ir más allá, como por ejemplo cuando afirma que «el contenido de la creencia no es estático, ‘entregado de una vez por todas a los Santos’, sino un cuerpo dinámico de ideas, creencias y símbolos que tiene continuidad histórica con el pasado pero que puede asumir formas muy nuevas» (PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, *op. cit.*, p. xvi). Entiendo que esta afirmación de Peacocke podría ser aceptable si se entiende que la cuestión que nos interesa no es tanto la *estaticidad* de los contenidos sino la coherencia de su desarrollo y su inserción en una tradición continuada de fe. Por otro lado, el concepto de cuerpo implica una organicidad entre sus partes, un desarrollo equilibrado de las mismas y una continuidad que permita una clara re-identificación.

Cabe aquí la siguiente pregunta: ¿se pueden comparar los «cambios» hechos en la teología capadocia o tomista con la utilización de nuevas herramientas filosóficas con los «cambios» propuestos en la teología panenteísta a partir de los datos de la ciencia experimental? ¿La relación entre teología y ciencias naturales está al mismo nivel de la relación entre teología y filosofía? ¿O la filosofía es una mediadora imprescindible entre la teología y las ciencias?

Cada pensador es, naturalmente, «hijo de su tiempo» y muy marcado por las influencias de su entorno. En el pensamiento de Peacocke se observa un acentuado sesgo hacia el conocimiento científico, al cual concede un valor epistemológico lo suficientemente alto para sacar de los resultados científicos conclusiones que incidan directamente sobre el saber teológico, sin necesidad de que se dé una mediación filosófica. Sobre este tema volveremos con más detalles. Por ahora, sigamos el análisis de la epistemología de Peacocke.

En este análisis, se pueden distinguir dos etapas en el proyecto de Peacocke: el camino de la ciencia a la teología, y de esta a una visión del mundo en la cual Dios es visto como el «factor de inteligibilidad última y la mejor explicación para el universo», o aun el «Fundamento del Ser». Como sostiene Peacocke, la ciencia por sí sola no da razón de la existencia del hombre; si –como sostiene Peacocke– la vida humana sobre la tierra está destinada a desaparecer, «¿se podría entonces decir que la ‘aventura’ humana habría sido inútil?». Las preguntas por el sentido y por la inteligibilidad se imponen y abren paso para el «estudio de lo divino»³⁶. La nueva cosmovisión propuesta por Peacocke conduce necesariamente a Dios, como se verá a continuación.

2.4. Dios como factor de inteligibilidad última y mejor explicación para el universo

En concreto, ¿qué metodología piensa Peacocke que deba ser adoptada en este proceso de «rehacer la teología»? En la obra en que recoge la maduración de su propuesta, explica que su criterio de razonabilidad deriva de lo que llama «inferencia para la mejor explicación (IME)»³⁷. Se trata de un procedimiento, aplicable a ambos tipos de ejercicio de la racionalidad humana, que conjuga la

³⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 82-83.

³⁷ Cfr. PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, *op. cit.*, pp. 26-30.

deducción con la inducción (podría ser llamada de «abducción»³⁸), y a través del cual «inferimos lo que proveería, si fuera verdadera, la mejor de las explicaciones que se pueden generar para un grupo de datos»³⁹. De este modo, la IME aplicada a la teología debe tener en consideración, según Peacocke, los criterios de *comprensibilidad, fructuosidad, plausibilidad y eficacia general, consistencia y coherencia interna y elegancia o simplicidad*. Son criterios de valoración y especificaciones generales, que necesitarán siempre de refinamiento, y que no deben hacer olvidar la sutileza y complejidad de los procesos en cuestión. Sin entrar en demasiados detalles de cómo ve Peacocke la teoría de la racionalidad aplicada a la teología⁴⁰, queremos aquí exponer en líneas generales la visión que él tiene de la teología actual y su propuesta de cómo debería llegar a ser si quiere estar abierta a los nuevos datos proporcionados por la ciencia.

Peacocke es muy crítico con la teología actual. Dice que se basa en tres tipos de confianza que no se adecuan a los criterios de racionalidad del IME⁴¹: 1) la que se basa en un «libro autorizado», como sería por ejemplo la Biblia⁴²; 2) la que se basa en la autoridad de una comunidad (como serían la Iglesia, los Padres, el Credo, el Magisterio)⁴³ la basada 3) en una verdad constituida *a priori* (el fundamentalismo).

³⁸ Sobre la *abducción*, cfr. NUBIOLA, J., «Walker Percy y Charles S. Peirce: abducción y lenguaje», *Analogía Filosófica*, 12/1 (1998) 87-96. Allí dice Nubiola: «Efectivamente, una de las aportaciones más originales de Peirce (...) fue la de desvelar que, además de los modos de inferencia tradicionales, deducción e inducción, hay un tercer modo, o mejor, un *primer* modo, al que llamé *abducción* o *retroducción*. La abducción es el proceso mediante el cual se engendran nuevas ideas, las hipótesis explicativas y las teorías, tanto en el ámbito científico como en la vida ordinaria. (...) La abducción no es una mera 'operación lógica', sino que desde un punto de vista semiótico es más bien aquella actividad espontánea de nuestro entendimiento que nos hace familiar lo extraño dando razón de lo que nos ha sorprendido».

³⁹ PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁰ Descrita en *ibid.*, pp. 27-32.

⁴¹ *Ibid.*, p. 31.

⁴² En mi opinión, Peacocke confunde los ámbitos de la ciencia y de la religión y ve la Biblia como literatura meramente humana, hasta el punto de decir que utilizarla para «establecer las cuestiones de nuestros tiempos» sería equivalente a un «biólogo que recurre a Aristóteles, un médico a Avicena o un químico a Geber» (PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, *op. cit.*, p. 31.). Falta aquí, a mi modo de ver, un entendimiento preciso de la Revelación al menos desde la perspectiva católica e incluso luterana o reformada. Cfr. GRACIA, J. E., *How can we know what God means? The Interpretation of Revelation*, Palgrave-MacMillan, 2001 (para la perspectiva católica) y WOLTERSTORFF, N., *Divine discourse: philosophical reflections on the claim that God speaks*, CUP, Cambridge 1995 (para la perspectiva reformada).

⁴³ Peacocke dice que este tipo de confianza sería como mucho *fides quaerens intellectum*, pero no el *intellectus quaerens fidem*, ya que este debería incluir también el conocimiento de las ciencias

Para Peacocke, una teología que recoja las exigencias de los criterios de racionalidad y esté en consonancia con el IME debe tener en cuenta 1) los descubrimientos de las ciencias, 2) lo que él llama *experiencia reveladora clásica*, es decir, la herencia judío-cristiana y 3) las percepciones y tradiciones de las religiones de mundo. Además, articula estos tres puntos diciendo que la misma herencia judío-cristiana debe ser revisada a partir de los descubrimientos científicos, generando así una «teología revisada» que, sumada a las demás tradiciones, compondría lo que él llama de «teología global»⁴⁴.

El mismo IME, para Peacocke, puede ser utilizado para llegar a Dios como «la mejor explicación para el universo». Dice él: «la mejor explicación que se puede inferir a partir de la misma existencia del mundo y de las leyes fundamentales de la física que se observan es que todo el proceso, con sus entidades emergentes, está basado en otra realidad que es la fuente de su existencia real. Esta realidad sólo puede ser, por definición, definitiva –debe ser auto-existente, la única realidad que posee la fuente de su ser en ella misma, el *Fundamento del Ser*–»⁴⁵.

La aplicación de su metodología le permite proponer una serie de atributos para Dios, de los cuales listamos a continuación los más representativos de

naturales. Dice, por ejemplo, que la seguridad de que la Biblia es *Palabra de Dios* es algo que no se cuestiona dentro de la comunidad, lo que en su opinión cierra la teología al diálogo con las ciencias. Propone una revisión de la Sagrada Escritura como si ésta fuera un texto más, quitando valor a la Revelación (PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, *op. cit.*, pp. 32-35.). En el prefacio del mismo libro dice: «en mi opinión, lo que es perennemente ‘indefectible’ (...) es no tanto la Iglesia, como ha sido dicho por muchos eclesiólogos, cuanto la verdad pública» (*ibid.*, p. xv). Por «verdad pública» Peacocke quiere significar aquí «la verdad en cuanto conocimiento público, accesible a todos y basado en la reflexión racional sobre la experiencia, en vez de la supuestamente infalible autoridad de un libro, una iglesia o un individuo», *ibid.* Tal concepto está más desarrollado por Peacocke en el Capítulo 9 (titulado «*Public Truth in Religion*») de su obra *Evolution: the Disguised Friend of Faith?: Selected Essays*, Templeton Foundation Press, Londres 2004, pp. 186-196.

⁴⁴ PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 39. Dice Monserrat, glosando el pensamiento de Peacocke: «El ser divino hace, pues, esencialmente inteligible el universo como fundamento del ser (*Ground of Being*). El universo está ahí y su existencia debe tener una explicación suficiente. ‘Su existencia exige una explicación de algún tipo, en el sentido de que con estas propiedades concretas podría no haber existido’ (*Theology for a Scientific Age*, p. 101). El universo, descrito por la ciencia, es tan problemático y misterioso que justifica aplicarle el concepto tradicional de contingencia. Es muy problemático que siendo así pueda hacer inteligible su existencia. Desde la realidad se construye entonces la idea de Dios como factor de inteligibilidad para el fundamento del ser. Dios debe concebirse de modo que pueda ser fundamento del ser», MONSERRAT, J., «Ciencia, bioquímica...», *op. cit.*, p. 68.

su propuesta panenteísta⁴⁶. Como se podrá vislumbrar, muchas de las características descritas constituyen una especie de enunciado para lo que se explicará en este texto.

- Dios es Uno –pero una diversidad-en-la-unidad–, un Ser de insondable riqueza;
- incluye y penetra todo lo que hay, pero su Ser es más que el mundo y no es agotado por él (así entiende Peacocke la trascendencia divina);
- es el Creador inmanente creando continuamente *en* y *a través* de los procesos del orden natural;
- es omnisciente, pero con un conocimiento solamente probabilístico de los resultados de algunos eventos (como los fenómenos cuánticos o los actos libres de los hombres);
- es omnipotente, pero auto-limitado por su naturaleza como Amor (en este punto y en el anterior, se plasma la idea de auto-limitación divina en la creación);
- da existencia para cada segmento de tiempo y para todo el devenir (*creatio continua*);
- es omnipresente a todos los eventos pasados y presentes y lo será para todos los futuros;
- trasciende el tiempo creado pasado y presente (pero no conoce el futuro, que no existe para ser conocido);
- posee una bipolaridad con relación al tiempo, siendo trascendente pero experimentando a la vez sucesión en relación a los eventos y personas; por tanto no es ‘atemporal’; y está temporalmente, y luego personalmente, relacionado a la humanidad;
- es (por lo menos) personal o «supra-personal» –aunque tenga también características impersonales–;

⁴⁶ La lista completa está en *ibid.*, pp. 129-130. Comenta Monserrat a respecto: «Así, el Dios-fundamento-del-ser concebible desde la ciencia como factor de inteligibilidad debería ser transcendente (*Creation and the World of Science*, p. 204), inmanente, uno, con insondable riqueza ontológica, ser supremamente racional, fundamento y preservador fiable de la constitución del universo, creador continuo y causa del orden racional (principio antrópico) del universo, personal y con acciones intencionales. Otro Dios no haría inteligible al universo: para ser fundamento, debería ser así. El enigma de la consistencia y estabilidad del universo, de su racionalidad constructiva –del orden físico y biológico–, así como de la emergencia y sentido de la persona humana en él, hacen de Dios, según Peacocke, la mejor hipótesis para la inteligibilidad del fundamento último de su ser (*Theology for a Scientific Age*, pp. 101-113)», *ibid.*

- sufre en los procesos creadores del mundo (no es impasible en la creación);
- asumió un riesgo con la creación;
- es un Agente que afecta holísticamente el estado del «Sistema del mundo» y por tanto puede afectar a particulares tipos de eventos para expresar sus propósitos divinos.

Tales características resumen lo que es, para Peacocke, la relación entre Dios y el mundo en un modelo panenteísta. Él cree que un modelo de este tipo sería superior al teísmo clásico, porque sería capaz de incorporar de un modo mejor los resultados de la ciencia actual a la teología. Dice Peacocke: «Es con este mundo descubierto por las ciencias que debemos pensar que Dios se relaciona. El Dios del teísmo clásico occidental puede ser modelado como actuando sobre este mundo sólo a través de intervenciones separadas en los varios niveles discretos. Pero si Dios incorpora tanto los sistemas individuales como el total Sistema-de-sistemas dentro de Dios mismo, como en un modelo panenteísta, entonces es fácilmente concebible que Dios pueda interactuar con todos los sistemas complejos en sus propios niveles holísticos. Dios está presente en cada uno de los ‘todos’ así como en todas las ‘partes’»⁴⁷. Estas son las principales características del «realismo crítico» de Peacocke y de las consecuencias resultantes de su nueva cosmovisión. Hagamos ahora un comentario sobre la problemática que se da, en el pensamiento de Peacocke, respecto a las relaciones entre ciencia, razón y fe.

2.5. Teología desde la ciencia... ¿sin filosofía?

Hemos dicho más arriba que el punto neurálgico que debe tamizar el estudio del pensamiento de Peacocke son los «criterios de racionalidad»: éstos no los proporciona la ciencia ni se adquieren sin más en la teología, sino que este es el lugar natural del pensamiento filosófico del que no se puede prescindir. En este epígrafe queremos destacar la importancia que debe tener el pensamiento filosófico en una propuesta como la de Peacocke, acudiendo

⁴⁷ PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, *op. cit.*, pp. 139-140. En palabras de Monserrat, «ese Dios es Espíritu (la plenificación ontológica sin límites de nuestra experiencia psíquica) y de ahí nace toda forma del ser creado (*Creation and the World of Science*, pp. 205-210)», MONSERRAT, J., «Ciencia, bioquímica...», *op. cit.*, p. 69.

también al pensamiento de otros autores que han estudiado recientemente el papel de la razón en la mediación entre ciencia y fe.

Los planteamientos de Peacocke y, en general, el de todos los que propugnan un panenteísmo teológico-científico, «adolecen», por así decir, de una misma carencia. Se trata de la poca consideración que se da a la necesidad de la mediación filosófica entre los desarrollos científico y teológico. En el desarrollo que hace Peacocke hay un flujo directo de la ciencia experimental a la teología⁴⁸. Aquí queremos analizar el papel que debe ocupar la filosofía en una mediación de ese estilo.

Por una parte, hay que decir que el paso de las ciencias a la filosofía, del conocimiento experimental a los descubrimientos de la razón, no podrá ser cancelado nunca. Si la ciencia lo explicara todo, ¿qué espacio quedaría para la reflexión filosófica? Sin embargo, aunque la ciencia pueda y deba ir avanzando, nunca llegará a una explicación definitiva. Siempre se puede progresar en el conocimiento científico de la naturaleza, pero nunca se podrá decir que tal conocimiento abarca todo⁴⁹. Por otro lado, el conocimiento teológico es fruto del ejercicio de la razón que, iluminada por la fe, procura descubrir a partir de los datos revelados algo más sobre los misterios de Dios. De este modo, no es difícil intuir que un salto directo desde los conocimientos científicos hasta la comprensión de Dios es, al menos, arriesgado desde el punto de vista de la misma epistemología. Es propio de la razón, como facultad de un ser cognoscente como el hombre, ocupar el «puesto» de medianera entre el conocimiento de Dios que se obtiene a través del lenguaje de la naturaleza y aquél al que se llega a través de la luz sobrenatural de la fe.

También la fe se apoya en la razón cuando se trata de hacer el desarrollo o explicitación de la Verdad Revelada. Es la *fides quaerens intellectum* de S. Anselmo, la fe que procura comprender. Si esto no se da, si la fe «se concibe como una especie de muro al que la razón no tiene derecho ni puede franquear, entonces es fácil que esa fe, constituida en instancia independiente de la racionalidad, se convierta en fundamentalismo»⁵⁰. Es quizá más frecuente en

⁴⁸ Naturalmente, no queremos decir con eso que el pensamiento de Peacocke sea ajeno a cualquier consideración filosófica, pero sí que el desarrollo que hace no se detiene a considerar las implicaciones filosóficas que conlleva, y tampoco hace uso del patrimonio filosófico relacionado a los temas que trata.

⁴⁹ Cfr. Comunicación personal con Martín Montoya.

⁵⁰ COLLADO, S., «Introducción» a dos temas en el volumen *Temas de Actualidad Familiar*, Movimiento Familiar Cristiano, Toledo 2010, p. 78.

los días de hoy que se dé un fundamentalismo de tipo científico. En este caso, «cuando la ciencia se erige en razón suprema, en juez de la verdad, entonces es la patología del cientificismo la que nos sobreviene»⁵¹.

Otro aspecto importante que se debe tener en cuenta a la hora de sopesar el proyecto peacockiano de «rehacer la teología desde la ciencia» es la consciencia de que la teología, en cuanto expresión de la fe, no se puede sostener si no está basada en la experiencia viva de la fe de una comunidad que unida cree y practica lo que cree. Es decir, no se puede tratar la teología como «una ciencia más entre las otras», y aplicar a ella métodos que tienen cierto éxito, por ejemplo, en las ciencias naturales. En otras palabras, ¿qué teología busca rehacer Peacocke? Si se trata de una teología autónoma, desvinculada de una fe viva, ¿qué sentido tendría hablar de «reformularla»? Como dice Brümmer, hay que tener en cuenta el «ojo de la fe»⁵². Dice él que «sólo con el ojo de la fe podemos interpretar un evento, un sermón, un libro y así sucesivamente una revelación de Dios»⁵³. Nos parece que en el pensamiento de Peacocke hay una ruptura entre fe (entendida como ya se ha explicado) y teología; y esto se refleja a la hora de plantearse la relación entre ciencia y teología.

En este contexto, conviene traer a colación el planteamiento de la obra de Mariano Artigas⁵⁴, que nos ayudará a tamizar mejor el pensamiento de Peacocke. Este físico y filósofo católico se ha esforzado en mostrar que ciencia, razón y fe son instancias irreducibles entre sí, y que por lo tanto las tres son necesarias para lograr un conocimiento integral de la realidad. La ciencia necesita la razón porque está fundada sobre presupuestos racionales. En palabras de Artigas, «la actividad científica supone que la naturaleza es racional, inteligible, cognoscible racionalmente, ordenada»⁵⁵. De esta manera, es natural que los resultados de la ciencia no puedan ser correctamente interpretados ni dar lugar a conclusiones de tipo teológico si antes no pasan por

⁵¹ *Ibid.*, p. 79.

⁵² BRÜMMER, V., *Speaking of a Personal God. An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 125.

⁵³ *Ibid.*, p. 126.

⁵⁴ Mariano Artigas (1938-2006) no ha hecho, en sus obras, un análisis del panenteísmo como propuesta filosófica. Sin embargo, parte de su investigación como filósofo de la ciencia interesado en las relaciones entre ciencia y fe le ha llevado a una nueva comprensión de la inmanencia de Dios en el mundo a partir de la cosmovisión científica actual. Cfr. especialmente su libro *La mente del universo*.

⁵⁵ ARTIGAS, M., «Science et foi. Nouvelles perspectives», en *Après Galilée. Science et foi: nouveau dialogue*, Card. Paul Paupard (dir.), Desclée de Brower, Paris 1994, p. 200.

un profundo análisis filosófico, donde los principios mismos que rigen las ciencias son escudriñados en orden a un mayor conocimiento de las últimas causas que mueven la naturaleza. Así pues, el «puente» entre ciencia y fe que Artigas defiende está sugerido por la misma estructura del mundo creado. En sus palabras, «el puente entre la ciencia y la fe se apoya sobre la inteligibilidad de la naturaleza. La madurez alcanzada por las ciencias en la actualidad proporciona una cosmovisión que facilita en gran medida la superación de viejos equívocos que se basaban en una comprensión insuficiente de la ciencia, de sus supuestos y de sus logros, y proporciona un marco muy adecuado para comprender la naturaleza y la persona humana de un modo congruente con la fe cristiana»⁵⁶.

Otro buen ejemplo de articulación entre ciencia, filosofía y teología se da, en nuestra opinión, en la obra del Card. Joseph M. Zycinski⁵⁷. Su amplia formación filosófica se descubre desde el inicio de la exposición de su pensamiento. Al mismo tiempo, el Cardenal polaco es consciente de la proximidad entre el tema que trata y la teología, y por esta razón quiere dejar claro el ámbito en que se mueve. Al empezar uno de los artículos que escribió sobre la inmanencia de Dios en el universo, dice que este «está escrito dentro del marco epistemológico de la filosofía. Por esta razón, no discuto el *status* de hechos teológicos tales como la Encarnación o la Resurrección. La verdad revelada relativa a esta última conduce a una perspectiva radicalmente nueva en que se trasciende la investigación filosófica puramente racional y se descubre un Dios muy distinto de los esquemas intelectuales de la lógica humana»⁵⁸. Es decir, al investigar la inmanencia de Dios en el mundo creado, Zycinski tiene presente en todo momento Su radical trascendencia.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁵⁷ Joseph M. Zycinski (Józef Mirosław Życiński) nació en Nowa Wieś (Polonia) en 1948 y falleció inesperadamente en Roma en 2011, a consecuencia de un infarto. Era entonces Cardenal Arzobispo de Lublin y profesor y Gran Canciller de la Universidad Católica de esta ciudad. Teólogo y filósofo, Zycinski ha publicado importantes obras en el campo de la filosofía de la ciencia y de las relaciones entre ciencia y fe. Una importante obra suya es el ya citado libro *God and Evolution*, que junto a algunos artículos nos ha servido de base para el análisis de su pensamiento. Para los datos sobre la vida de Zycinski, cfr. las siguientes páginas web (visitadas por la última vez en marzo de 2012): URL = <<http://www.princeton.edu/~piirs/programs/EPs/Archbishop%20J%20%20Zycinski%20%20Bio.pdf>>, URL = <<http://storage.paxchristi.net/2011-0106-en-eu-IS.pdf>> y URL = <http://en.wikipedia.org/wiki/J%C3%B3zef_%C5%BByci%C5%84ski>.

⁵⁸ ZYCINSKI, J. M., «Las leyes de la naturaleza y la inmanencia de Dios en el universo en evolución», *Scripta Theologica*, 30 (1998/1) 263.

Zycinski sabe también distinguir la metodología necesaria en una investigación filosófica de aquella propia de las ciencias naturales. De este modo, consigue obviar el riesgo de quedar limitado a éstas cuando lleva a cabo un estudio, como es el suyo, que parte de la cosmovisión científica para llegar a una visión global de la realidad. Por ejemplo, al hablar de la noción de orden (tema que se desarrollará más adelante en esta tesis), se preocupa en responder desde el inicio a una objeción típica de la visión naturalista del universo: «¿Por qué aludir a un Dios inmanente en una naturaleza ordenada cuando la misma noción de orden físico basta para investigar los fenómenos? Se puede justificar este tipo de metodología en el nivel de las investigaciones naturales. Sin embargo, no se puede justificar en el nivel de la explicación filosófica»⁵⁹. Muchas veces los científicos aluden al principio de la «navaja de Ockham» para intentar clasificar como innecesaria la «hipótesis de Dios», según la famosa expresión de Laplace. Zycinski desenmascara este intento, haciendo ver que «este principio es (...) de naturaleza metodológica, no doctrinal. (...) ¿Puede este mismo principio justificar la ausencia de Dios en la interpretación filosófica de la naturaleza? ¿Puede nuestra referencia a las leyes de la naturaleza hacer inútil cualquier alusión a Dios, el Creador? Mi respuesta a estas preguntas es negativa porque las nociones básicas de las leyes de la Física y de la naturaleza permanecen difusas mientras no nos refiramos a Dios como el sustento último del orden físico»⁶⁰.

Otra posible objeción naturalista a que está atento Zycinski es la de identificar las leyes de la naturaleza con meras regularidades estadísticas. De este modo, se procura «desmitificar» el orden racional del universo, reduciéndolo a un nivel puramente accidental. Sobre esto, Zycinski comenta que «la simple identificación de las leyes de la naturaleza con regularidades observadas no puede explicar al menos dos importantes elementos: 1) que la regularidad misma no sea condición suficiente para ser una ley de la naturaleza, dado que contamos con muchas uniformidades que no pueden considerarse leyes de la naturaleza (por ejemplo, ningún lago contiene pura Pepsi Cola); 2) que la regularidad observada no sea condición necesaria para ser una ley de la naturaleza, porque hay leyes de probabilidad que permiten irregularidades

⁵⁹ *Ibid.*, p. 265.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 265-266. A esta objeción considerada por Zycinski ya había afrontado el mismo Santo Tomás en *Summa Theologiae*: cfr. S. Th. I, q. 3, a. 3.

puntuales, como en los procesos estocásticos cuando sólo a gran escala descubrimos regularidades estadísticas»⁶¹. Vencida la objeción naturalista, una mirada atenta sobre la existencia de las leyes es capaz de descubrir una de las fronteras que separa las ciencias naturales del pensamiento filosófico. En efecto, «muchos físicos modernos van más allá de las teorías empíricamente probadas y formulan las siguientes cuestiones: 1) ¿Por qué hay leyes universales de la Física en absoluto? 2) ¿Por qué este conjunto particular de leyes se da en la naturaleza? ¿Son estas leyes absolutas en el sentido de que no pueden darse leyes alternativas? 3) ¿Por qué podemos describir procesos físicos complejos usando simples fórmulas matemáticas? Cuestiones parecidas no pueden responderse al nivel de la explicación científica. Requieren respuestas filosóficas»⁶².

Con estas premisas, Zycinski puede justificar que la sede de la investigación sobre la inmanencia de Dios en el universo es intrínsecamente filosófica⁶³. Se trata, en efecto, de un tema metafísico que está en la base de todo: «¿por qué hay el ser cuando podría haber la nada? Esta pregunta, tachada de trivial sólo por los positivistas, puede expresarse en los términos físicos: ¿por qué, en general, hay leyes físicas si la naturaleza podría haber sido únicamente un desorden sin coordinación?»⁶⁴.

Para resumir esta sección, nos parece conveniente resaltar que las visiones de Artigas y de Zycinski se caracterizan por un mayor rigor filosófico respecto a la de Peacocke (o incluso de Polkinghorne), que hemos llamado «teológico-científica». De modo semejante al Cardenal polaco, Artigas maneja con maestría los conceptos metafísicos necesarios para comprender la articulación entre la trascendencia y la inmanencia de Dios en el mundo. Esto le permite decir, desde el inicio de su análisis, que «la cosmovisión científica actual es muy coherente con la inmanencia de Dios en el mundo. Sin embargo, esa inmanencia corresponde a un Dios personal que es, al mismo tiempo, completamente diferente del mundo»⁶⁵. La expresión «completamente diferente» marca aquí una distancia respecto al panenteísmo defendido por Peacocke.

⁶¹ *Ibid.*, p. 266.

⁶² *Ibid.*, p. 267.

⁶³ A este respecto, dice por ejemplo que «los modelos cosmológicos que conceden lugar físico a Dios no implicarían así pues nada más que el conocido regreso a una metodología de la época anterior a Galileo» (*ibid.*, p. 269).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 268.

⁶⁵ ARTIGAS, M., *La mente del universo...*, *op. cit.*, p. 17.

Artigas es consciente de que la nueva cosmovisión científica que tenemos actualmente puede aportar mucho a la comprensión del plan divino creador. A la vez, busca salvaguardar la distinción entre los campos de acción de las ciencias naturales, de la filosofía y de la teología. A ese respecto, dice que «la nueva cosmovisión por sí sola no conduce a consecuencias metafísicas o teológicas. Pero la reflexión sobre ella prepara el camino para un cierto tipo de ‘naturalismo comprensivo’ en el que se reconoce plenamente el papel de la actividad natural y, al mismo tiempo, se la contempla como apoyada en una acción fundante divina que no se opone a la naturaleza sino que más bien le proporciona su fundamento último. Esta perspectiva subraya que Dios ordinariamente actúa para respetar y proteger las capacidades naturales de sus criaturas, puesto que Él las ha dotado de grandes y maravillosas potencialidades para que puedan cooperar con los planes de Dios en una gran variedad de modos. Esas potencialidades nunca se agotan, de modo que siempre se pueden producir o esperar resultados nuevos: y ahora eso es posible mediante el uso del conocimiento proporcionado por el progreso científico»⁶⁶.

El papel de la metafísica tiene para Artigas un peso muy grande. «Sin pretender agotar el tema», dice él, «puede señalarse que parece importante recuperar el concepto de ‘metafísica’ como conocimiento de la realidad tal como es, en su ser propio, sin limitarse a perspectivas parciales (...). En definitiva, siempre que nos preguntamos por el modo de ser de alguna realidad, sin poner límites a nuestra pregunta, estamos planteando un interrogante metafísico. En cierto modo, todo conocimiento de la realidad es metafísico, y, desde luego, también lo es el conocimiento científico»⁶⁷. Estas consideraciones nos parecen un admirable modo de compaginar Ciencia, Filosofía y Teología, que de alguna manera se echa de menos en el desarrollo de Peacocke. Esto es en cierto modo comprensible, dado que el contexto filosófico anglo-sajón del siglo XX no ha privilegiado la profundización metafísica. En el caso del pensamiento de Artigas, se puede decir que al mismo tiempo que respeta los límites propios de cada rama del conocimiento, también representa un progreso en la comprensión de sus relaciones. «La nueva cosmovisión», dice, «proporciona una base excelente para un estudio renovado de la finalidad en la naturaleza, y puede ser utilizada para argumentar a favor de la existencia de un Dios personal. *La*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁶⁷ ARTIGAS, M., *El desafío de la racionalidad*, Eunsá, Pamplona 1999, pp. 185-186.

correspondiente idea de Dios es la del Creador que ha proyectado el dinamismo natural y lo utiliza para producir, de acuerdo con las leyes naturales, un mundo de sucesivos niveles de novedades emergentes. Esto significa un progreso en nuestra comprensión religiosa»⁶⁸.

Teología desde la ciencia... ¿sin filosofía? Por lo que hemos visto en los párrafos anteriores, tal cometido no parece posible. El propósito demostrado por Peacocke de «rehacer la teología desde la ciencia» parece encontrar, pues, una dificultad en su mismo origen: por una parte, la teología no es una «cosmovisión» más y tiene una autonomía que debe ser respetada, y hablar de una reformulación «desde fuera» parece romperla; por otra, aunque no se excluya que las aportaciones de las ciencias experimentales puedan ayudar a comprender mejor la Verdad Revelada, esto no se podría dar sin una auténtica mediación filosófica, que logre descubrir en tales resultados una manifestación de la racionalidad intrínseca de la naturaleza, expresión del *Logos* creador.

3. *Monismo y emergencia en el pensamiento de Peacocke*

Habiendo visto en la sección anterior cómo concibe Peacocke la relación entre las ciencias y la teología, se analizarán ahora un cuerpo de ideas importantes que forman como la base de su propuesta, y que pueden describirse con base en tres conceptos: el *monismo*, la *emergencia* y la consecuente *ausencia de lo sobrenatural*. Relacionado con la emergencia está el candente tema de la *causalidad descendente*, que también será discutido aquí. Esto resulta fundamental para entender cómo se articulan en su modelo la trascendencia e inmanencia divinas.

3.1. El «monismo» peacockiano

En su cosmovisión, Peacocke defiende lo que llama «monismo emergente» como explicación de la realidad creada. Pero es fundamental entender qué quiere significar con el término «monismo». Primeramente, hemos de descartar la interpretación reduccionista del término. En este sentido, el monismo de Peacocke no es un «monismo naturalista»⁶⁹. Como hace notar

⁶⁸ *Ibid.*, p. 99. Las cursivas son mías.

⁶⁹ La aclaración es necesaria porque la expresión puede ser ambigua. Como explica Zycinski, «la esencia del emergentismo monístico, considerado como un caso particular del naturalismo ontológico, se expresa en la tesis de que toda realidad puede ser reducida al nivel de los objetos

Montserrat, parece ser que el monismo de Peacocke deba ser entendido como la visión de «todo-lo-que-hay» como un *sistema unitario*. Comentando la visión de Peacocke respecto a esta problemática, dice Monserrat: «La observación científica del ser objetivo de lo real constata, por una parte, la enorme diversidad de estructuras y entidades, pero al mismo tiempo constata también su simplicísima unidad constitutiva: la energía generada en el *Big Bang* ha producido una jerarquía de niveles de ser que abarca desde las partículas hasta átomos, moléculas, macromoléculas, orgánulos subcelulares, células, organismos funcionales multicelulares, organismos vivientes holísticos, poblaciones de organismos vivientes, ecosistemas y biosfera. Estos diferentes niveles se integran unos en otros como series de muñecas rusas en un marco monístico en que todo lo real responde a las mismas leyes fundamentales de la materia. Leyes fundamentales de la materia que en último término se apoyarían en las de las cuatro interacciones básicas, que los físicos intentan unificar en una *Grand Unified Theory* (GUT) y aún en una unificación total. Peacocke rechaza que esta unidad de lo real imponga a la ciencia el reduccionismo, ya que las estructuras generadas desde la simplicidad de la materia han producido niveles de ser emergentes de realidad que fundan diferentes epistemologías y enfoques explicativos propios de cada una de las ciencias (i.e. física y biología). Estos niveles emergentes se producen por la complejísima *propensión* de la materia a la interconexión creciente y a su organización en totalidades holísticas»⁷⁰.

Pero miremos en detalle el pensamiento de Peacocke. Él asume como aceptadas y comprobadas, entre otras, las teorías que explican la evolución del universo a partir de una gran explosión inicial (teoría del *Big Bang*) y la evolución de los seres vivos a través de la selección natural (darwinismo). Dice, por ejemplo, que «no hay biólogos profesionales que duden que la selección natu-

físicos, cuya naturaleza es completamente explicada por las ciencias naturales. Esta posición niega la posibilidad de la existencia de objetos o eventos que son esencialmente inaccesibles al método científico de investigación. Esta negación es una tesis metafísica y como tal no pertenece a las ciencias naturales», ZYCINSKI, J. M., *God and Evolution*, The Catholic University of America Press, 2006, Washington, D. C., p. 82.

⁷⁰ MONSERRAT, J., «Ciencia, bioquímica...», *op. cit.*, p. 65. En otro momento dice Monserrat que «la imagen científica del mundo, entendida por Peacocke, nos conduce a leerlo religiosamente como manifestación unitaria y monista de la Vida de la Divinidad en la que todo lo real está sumergido ontológicamente, fundando nuestras vidas, nuestras acciones y nuestro ser», *ibid.*, p. 60.

ral es un factor operativo en la evolución biológica»⁷¹. Esto le hace ver absolutamente todo lo que hay en el universo (incluyendo al hombre) como siendo constituido por las mismas partículas físicas elementales ya presentes desde el primer instante. La siguiente cita ilustra este modo de ver el mundo: «La perspectiva evolucionista considera en su extensión y continuidad por eones de tiempo como las potencialidades mental y espiritual de la materia fueron actualizadas sobre todo en el desarrollado complejo del cerebro-humano-en-el-cuerpo-humano. El campo inicial de fluctuación cuántica, sopa de quarks o lo que sea, se tornó hace unos doce mil millones de años en un Mozart, un Shakespeare (...) ¡y tú y yo!»⁷².

A la vez, observa que el mundo está estructurado jerárquicamente, es decir, que hay seres y realidades más complejos que otros. Ahora, todos estos seres se habrían constituido a partir de las mismas partículas elementales y evolucionado hasta su estado actual, a través de un proceso que hace surgir realidades jerárquicamente superiores y que son, a la vez, irreducibles a las partes que las componen. Al hecho de que absolutamente toda la realidad creada está constituida por las mismas partículas elementales⁷³ presentes desde el inicio del universo (los «ladrillitos fundamentales de la

⁷¹ *Ibid.*, p. 73. En el artículo PARDO, A., «El origen de la vida y la evolución de las especies: ciencia e interpretaciones», *Scripta Theologica*, 39 (2007) 551-572, el autor pone en evidencia algunos problemas del concepto de selección natural. En todo caso, es preciso observar también que Peacocke habla de la selección natural como «un factor operativo» y no «el único factor operativo».

⁷² PEACOCKE, A., «Articulating God's Presence...», *op. cit.*, pp. 153-154. Esta cita expresa de modo muy gráfico el *monismo emergentista* de Peacocke.

⁷³ En la insistencia de Peacocke en hablar de «las mismas partículas elementales» se puede observar una falta de aliento filosófico: ¿Qué significa «la misma partícula»? ¿Cuáles son los criterios de identificación y reidentificación de una partícula elemental? ¿Qué le ocurre cuando se une a otra partícula para formar otra distinta? ¿Se tiene en cuenta en este análisis la teoría de la dualidad onda-corpúsculo de De Broglie? En cierto modo, sucede aquí que lo que en ciencias es discusión, ampliación, crítica, diversidad de enfoques y progreso se acaba convirtiendo en adquisiciones definitivas para elaborar una teología diferente. La siguiente cita del renombrado físico Richard Feynman nos da luces sobre este punto: «*Todo está hecho de átomos*. Esta es la hipótesis clave. La hipótesis más importante de toda la biología, por ejemplo, es que *todo lo que hacen los animales lo hacen los átomos*. En otras palabras, *no hay nada que hagan los seres vivos que no pueda ser comprendido desde el punto de vista de que están hecho de átomos que actúan de acuerdo con las leyes de la física* (...) Cuando decimos que somos un montón de átomos no queremos decir que somos *meramente* un montón de átomos, porque un montón de átomos que no se repiten de un lugar a otro muy bien podría tener las posibilidades que ustedes ven ante sí en el espejo», FEYNMAN, R., *Seis piezas fáciles: la física explicada por un genio* (trad. Javier García Sanz), Crítica, Barcelona 2007, pp. 52-53.

materia»⁷⁴, sean cuales sean), Peacocke llama «monismo»; y al proceso que hace surgir estas nuevas entidades jerárquicamente superiores e irreducibles a las partes que las componen, llama «emergencia». Este es, para Peacocke, el modo como funciona el dinamismo del universo⁷⁵. Prefiere clasificarla como «monismo emergentista» porque, para él, la emergencia tiene un papel importante en el desarrollo del universo. «Todas las entidades, todos los individuos concretos del mundo, incluidos los seres humanos, derivan de –y están constituidos por– las entidades de la física fundamental: los *quarks* o lo que sea que la física actual postule como constituyentes básicos del mundo (el cual, desde luego, incluye tanto energía como materia). Esta visión, que afirma que todo puede ser descompuesto en entidades físicas fundamentales y que para explicar las propiedades de los niveles superiores de complejidad no hay necesidad de introducir entidades adicionales, es ‘monista’. Yo prefiero llamarle ‘monismo emergentista’ antes que ‘fiscalismo no reduccionista’»⁷⁶.

Emergencia y monismo se articulan, ya que la emergencia es vista como el despliegue de potencialidades ya presentes en la materia⁷⁷. «Cada miembro sucesivo de la serie es un todo constituido de partes que lo preceden en la serie»⁷⁸. También el hombre estaría incluido en este proceso y sería fruto de la emergencia de realidades superiores a partir de la materia: «todos los particulares concretos en el mundo (incluyendo los seres humanos) –con todas

⁷⁴ PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, *op. cit.*, p. 93.

⁷⁵ Cfr. PEACOCKE, A., *Creation and the World...*, *op. cit.*, p. 61. En la última edición de su *Filosofía de la Naturaleza*, Mariano Artigas ofrece otro modo de concebir el dinamismo estructurado del universo, basado en estructura y función, pautas e información corporizada. Cfr. ARTIGAS, M., *Filosofía de la Naturaleza*, Eunsá, Pamplona 2008.

⁷⁶ PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, *op. cit.*, pp. 49-50. Adviértase la duda del autor acerca de si los *quarks* son los «constituyentes básicos del mundo». Esta duda está justificada también porque Peacocke es bioquímico y los últimos adelantos en física de partículas o en teoría de cuerdas no le resultan demasiado familiares. Pero no es necesario ser físico para advertir la diferencia de nivel epistemológico entre *quarks* y «los constituyentes básicos del mundo». Mientras que *quark* es un concepto científico descriptivo de una realidad con propiedades físicas determinadas, los «los constituyentes básicos del mundo» son una hipótesis explicativa no propiamente científica. Por otro lado, sorprende que use el plural *quarks* y hable de monismo. En este punto parece que Peacocke no ha reflexionado suficientemente en la dialéctica de identidad y diferencia. Es cierto que la hipótesis atómica funciona muy bien en las ciencias, pero queda claro que «no puede ser todo».

⁷⁷ Habría que considerar cómo entiende Peacocke estas «potencialidades». Por el contexto, parece hablar de «posibilidades».

⁷⁸ PEACOCKE, A., *All That Is...*, *op. cit.*, p. 12.

sus propiedades— son constituidos sólo por las entidades físicas fundamentales de materia-energía en el nivel más bajo y manifestadas en diversas capas de complejidad»⁷⁹. En este punto Peacocke vuelve a sustancializar los «constituyentes básicos del mundo» y no se da cuenta de que ellos también «emergen» del *Big Bang*, porque en el origen ni siquiera valen las leyes de la física cuántica debido a la cantidad de energía: se trata de lo que Penrose y Hawking han llamado «singularidades». Si hay *Big Bang* y si hay agujeros negros, quizá hablar de «monismo» es sólo literatura de evasión para futuros bachilleres de ciencias. Pero lo más sorprendente es el adverbio «sólo»: todo conjunto constituido sólo por elementos de un único tipo no forma ningún orden. Para que haya algo que pueda llamarse «emergencia» las diferencias son absolutamente necesarias, para que conjugándose de diversos modos puedan dar lugar a algún orden distinto de la mera agregación. No puede haber complejidad sin diferencias⁸⁰.

Peacocke dice que no hay que recurrir a «otras entidades o fuerzas»⁸¹, y con su monismo quiere oponerse a lo que llama «dualismo materia-espíritu»⁸². En efecto, se puede decir que, en una cosmovisión de tipo panenteísta, «monismo» y «emergencia» suelen formar un binomio básico para explicar el dinamismo de la naturaleza. Como dice Clayton, «después de todo, la teoría de la emergencia es una forma de monismo que sostiene que lo material juega una mayor diversidad de papeles causales en el mundo de lo que pensaban los antiguos materialistas (y, desgraciadamente, siguen pensando). Podría también ser etiquetada de pluralismo ontológico porque enfatiza la existencia de múltiples niveles y leyes, pero el ‘monismo’ expresa mejor el compromiso de la ciencia por entender tanto como sea posible la interrelación de los niveles entre sí»⁸³.

El análisis hecho conduce a pensar que el concepto de «materia» en Peacocke permanece suficientemente amplio y ambiguo como para permitir dis-

⁷⁹ *Ibid.* Se puede preguntar además qué relación hay entre «ser constituido» y «ser»: es el tema clásico de la esencia.

⁸⁰ John H. McDowell ha hablado de una «tentación hacia un naturalismo científico» que quiere descubrir en el progreso de la ciencia una explicación omnicomprensiva que no deja espacio para el sobrenatural. Cfr. MCDOWELL, J. H., *John McDowell: experience, norm and nature* (LINDGAARD, J., ed.), Blackwell, Massachusetts 2008, p. 217.

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, *op. cit.*, p. 117.

⁸³ CLAYTON, P., *Mind & Emergence. From Quantum to consciousness*, Oxford University Press, Nueva York 2004, p. 54. Citado por COLLADO, S., «La ‘emergencia’ de la libertad», *Thémata*, 38 (2007) 326.

tintos niveles de interpretación respecto a la novedad ontológica. Y esto es, según nuestro modo de entender, una laguna en la formulación de su monismo emergentista.

3.2. Conceptos preliminares a la noción de emergencia

Habiendo estudiado qué significa el monismo de Peacocke y habiéndolo en cierta medida contrastado con otras perspectivas monistas, nos detendremos a partir de aquí en el análisis del concepto de emergencia y de su utilización en el pensamiento de Peacocke. También lo confrontaremos con la perspectiva adoptada por otros pensadores. Sin embargo, conviene empezar con la descripción de algunos conceptos preliminares relacionados con el tema.

El concepto de emergencia no es unívoco, y puede ser usado para significar fenómenos o procesos con distintos matices. Hemos visto que tanto Zycinski como Artigas lo usan en la descripción de sus cosmovisiones. En el origen de la utilización del término en el siglo XIX, se encuentra la discusión sobre la reducibilidad o no de la biología a la química y de ésta a la física. Es decir, se buscaba saber si los principios y características de una y otra ciencia eran reducibles a las respectivas ciencias localizadas en un nivel inferior⁸⁴. En este contexto destaca la figura de John Stuart Mill (1806-1873), a quien se debe el concepto de «efecto heteropático». En contraste con el «efecto homeopático» resultante en un sistema compuesto, que es igual a la suma de los efectos de sus diversos componentes o partes (lo que se da, por ejemplo, en un sistema mecánico), el efecto heteropático no se puede identificar con la suma de los efectos parciales, sino que comporta algo más. Un ejemplo clásico es el de las reacciones químicas, donde los productos resultantes de una reacción dada no son la suma de los productos reactivos. Entran en juego, por así decir, efectos «heteropáticos», causados por respectivas leyes heteropáticas. Tales leyes y efectos corresponden a una clase que los emergentistas británicos de finales del siglo XIX e inicio del XX llamaron de «emergente»⁸⁵.

Estas consideraciones permiten intuir las principales características de lo que se vendría a entender en sentido amplio, a lo largo del siglo XX, como

⁸⁴ O'CONNOR, T.; WONG, H. Y., «Emergent Properties», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 ed.), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/properties-emergent/>>.

⁸⁵ *Ibidem*.

«emergencia». Los elementos comunes a las distintas formas de entenderla son⁸⁶: 1) las entidades o propiedades emergentes están en un nivel jerárquicamente superior al de las entidades de las cuales emergen, obedecen leyes de un orden superior y presentan propiedades impredecibles a partir de las propiedades inferiores; 2) necesariamente, están compuestas por entidades de un nivel inferior, pero las partes no son suficientes para explicar la entidad emergente que contiene propiedades supervenientes y 3) las entidades emergentes ejercen algún tipo de causalidad (descendente) sobre las del nivel inferior.

3.3. El «todo», las «partes» y la «novedad» emergente

Siguiendo el tema, Peacocke piensa que «se puede decir propiamente que nuevos y distintos tipos de realidades en los niveles más altos de complejidad han *emergido*. *Lo que* emerge envuelve relaciones entre los todos y las partes que no pueden ser explicadas por la física (incluyendo su aplicación en el nivel micro-físico) o, también, por cualquiera de las ciencias aplicables a niveles inferiores al que se está considerando»⁸⁷. De este modo cada ciencia tendrá su campo de actuación, porque lo biológico es irreducible a lo puramente químico, y este a su vez es irreducible a lo físico. Estas relaciones que surgen en el proceso de emergencia hacen que de ahí *emerjan* o surjan propiedades impredecibles, porque no se reducen a las propiedades de cada parte, sino de *cómo* se interrelacionan. Esta impredecibilidad hace que, para Peacocke, la misma historia de la naturaleza tenga un final «en abierto»⁸⁸, siendo el apogeo del proceso emergentista la «experiencia de la libertad humana», que estaría en sí misma basada en la «apertura e impredecibilidad de los estados cerebrales»⁸⁹, como volveremos a observar más adelante.

⁸⁶ COLLADO, S., «La 'emergencia' de la libertad», *Thémata*, 38 (2007) 326-327. Collado utiliza la clasificación de Gegrory Peterson en PETERSON, G., «Species of emergence», *Zygon*, 41 (2006) 689-712.

⁸⁷ PEACOCKE, A., *All That Is...*, *op. cit.*, p. 13. Esta frase de Peacocke vuelve a plantear la pregunta por el significado de «sólo» y «monismo». Pienso que la clave para entender el planteamiento peacockiano es dar un sentido fuerte a la idea de que la «materia creada» (monismo) contiene en sí una capacidad de desplegarse en nuevas realidades a través del proceso de emergencia (proceso enteramente natural, identificado con la creación continuada del Creador Immanente), sin que esto suponga un añadido externo. El punto débil permanece en la dificultad de explicar la radical novedad ontológica que se da con la aparición del primer ser humano.

⁸⁸ PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific...*, *op. cit.*, p. 64.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 65.

En los párrafos anteriores se ha hablado algunas veces del «todo» de una determinada entidad y de sus respectivas «partes». Esto –la relación entre el todo y sus partes– merece una atención especial, porque adquiere en el pensamiento de Peacocke bastante relevancia⁹⁰. En efecto, él utilizará la analogía de la relación «todo-partes» para explicar cómo se relacionan, en su modelo, Dios y el mundo. El *todo* es, para Peacocke, una realidad jerárquicamente superior que emerge a partir de la interrelación de determinadas *partes*⁹¹. La emergencia confiere al nuevo «todo» algunas propiedades que no pueden ser explicadas a través de las propiedades de cada una de sus partes. Además, para Peacocke el todo y las partes se relacionan bidireccionalmente, es decir: por un lado, está la influencia de las partes sobre el todo, es decir, la causalidad *de abajo hacia arriba* o *ascendente*; por otro, también el todo influye sobre las partes, a través de una causalidad *de arriba hacia abajo* o *descendente* que a Peacocke gusta llamar «influencia del todo sobre las partes»⁹². Aduce como ejemplo de causalidad del segundo tipo el caso de las mandíbulas: según él, en el proceso evolutivo, es el funcionamiento de las mandíbulas lo que determina la secuencia de proteínas del ADN.

a) La novedad emergente y la libertad

Un gran exponente del emergentismo del siglo XX es, sin lugar a dudas, Karl Popper (1902-1994). Este filósofo austríaco ha tenido gran éxito sobre todo en filosofía de la ciencia. En el pensamiento de Popper, la emergencia ocupa un puesto central, constituyendo la base de su cosmovisión. Como dice Corcó, «Popper contempla todo lo que existe como el resultado de un proceso evolutivo. Piensa que la mente humana, lo peculiar del hombre que lo diferencia de los demás animales, es un producto de esa evolución puramente natural: ha emergido en el curso de la evolución, como resultado de los procesos naturales, sin que exista ninguna causa diferente de la naturaleza. Admite que esto implica un cierto misterio, pero se limita a señalar que encontramos misterios de este tipo por doquier»⁹³.

⁹⁰ En metafísica, el estudio de las relaciones entre el todo y las partes recibe el nombre de *mereología*. Un importante estudio sobre el tema se encuentra en INWAGEN, P., *Material Beings*, Cornell University Press, Michigan 1990.

⁹¹ Un ejemplo de entidad emergente es el agua, que emerge de una específica unión entre dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno.

⁹² Cfr. *ibid.*, pp. 53-54.

⁹³ CORCÓ, J., *Novedades en el universo: la cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*, Eunsa, Pamplona 1995, p. 133.

El texto citado merece una reflexión. El pensamiento de Popper puede resultar demasiado naturalista. De hecho, ¿cómo se puede explicar que lo que diferencia al hombre de los demás animales no proceda de ninguna causa diferente de la misma naturaleza? ¿Cómo explicar la libertad y, en definitiva, la radical singularidad del hombre, en un contexto puramente emergentista? Popper, siendo coherente con su planteamiento, sostiene que la misma naturaleza trae en sí el germen de la libertad, lo que en cierto modo introduce un matiz en su pensamiento. «Si la naturaleza fuese totalmente determinista», dice, «entonces también lo sería el reino de las acciones humanas; de hecho no habría acciones, sino, como mucho, las apariencias de acciones. Pero puede darse la vuelta al argumento. Si el hombre es libre, al menos en parte, también lo es la naturaleza; y el ‘Mundo 1’ físico es abierto. Y hay muchas razones para considerar al hombre al menos parcialmente libre. La concepción contraria –la de Laplace– lleva a la predestinación. Lleva a la percepción de que hace miles de millones de años las partículas elementales del ‘Mundo 1’ contenían la poesía de Homero, la filosofía de Platón y las sinfonías de Beethoven de la misma manera que una semilla contiene una planta; que la historia está predestinada y, con ella, todos los actos de la creatividad humana»⁹⁴. Es interesante retornar en este momento a un ya citado texto de Peacocke, por la semejanza que guarda respecto a la cita de Popper. Dice Peacocke que «la perspectiva evolucionista considera en su extensión y continuidad con eones de tiempo como las potencialidades mental y espiritual de la materia fueron actualizadas sobre todo en el desarrollado complejo del cerebro-humano-en-el-cuerpo-humano. El campo inicial de fluctuación cuántica, sopa de quarks o lo que sea, se tornó hace unos doce mil millones de años en un Mozart, un Shakespeare (...) ¡y tú y yo!»⁹⁵. Es decir, tanto en el punto de vista de Popper como en el de Peacocke, lo que está por detrás es una concepción de la materia como algo que guarda en sí la potencialidad de «desplegarse», a través de la emergencia, en realidades jerárquicamente superiores que alcanzan incluso las

⁹⁴ POPPER, K., *El universo abierto: un argumento en favor del indeterminismo. Post Scriptum a La lógica de la investigación científica*, vol. II, Tecnos, Madrid 1984, p. 149. Es conocida la propuesta popperiana de los «tres mundos»: el «Mundo 1», constituido por todas las entidades o estados físicos, el «Mundo 2», que es la mente humana, con sus estados mentales, percepciones e ideas, y el «Mundo 3», conjunto del conocimiento humano expresado de diversas formas (es decir, una «materialización» del Mundo 2 en libros, pinturas, sinfonías etc). Cfr. URL=<http://en.wikipedia.org/wiki/Karl_Popper>.

⁹⁵ PEACOCKE, A., «Articulating God's Presence...», *op. cit.*, pp. 153-154.

dimensiones humanas de la creatividad, libertad y espiritualidad. Por eso, en ambos casos no nos parece que se pueda atribuir a la novedad emergente una radicalidad ontológica auténtica⁹⁶.

Esto nos lleva, en efecto, a tratar el tema de la libertad humana, que es el gran desafío para una cosmovisión *meramente* emergentista. En un artículo en que se detiene a analizar esta problemática, Collado destaca que «el desafío más importante –aunque no el único– que tienen los que se ocupan de la emergencia es dar cuenta de la aparición de la libertad. Lo interesante es determinar si realmente hay novedad en las propuestas emergentistas respecto al modo en que se ha explicado la libertad en la filosofía tradicional. Como es sabido, la filosofía vuelve una y otra vez sobre los mismos temas: el Hombre, el Mundo, Dios. Pero en cada época, cada uno de esos temas y sus relaciones, se ha desarrollado con matices propios; en ocasiones, ciertamente, no han sido cuestiones de simple matiz. Las propuestas, en términos muy generales, podrían calificarse de monistas o pluralistas»⁹⁷. Collado hace notar que por detrás del pensamiento emergentista existe un intento de huida tanto del dualismo cartesiano como del reduccionismo materialista, lo que trae consigo unas cuantas dificultades. Dice él que «la noción de emergencia persigue encontrar una distinción suficiente entre lo mental y lo orgánico evitando el temido peligro de incurrir en dualismo. Al mismo tiempo, con dicha noción se trata de escapar a cualquier tipo de reduccionismo que significara perder para siempre la pluralidad que nuestra experiencia no se cansa de demostrar en lo humano y llevara a instalarse en un clásico monismo –materialismo–. (...) Al abrigo de la noción de emergencia parecen re-proponerse las distintas soluciones que a lo largo de la historia se han ofrecido para resolver, entre otros, el problema que nos ocupa: cómo es posible la libertad en un ser que está sometido a condiciones materiales. Me atrevería a decir que los mares que los navíos de la emergencia están recorriendo en estos años, especialmente en el mundo anglosajón americano, ya fueron surcados tiempo atrás por los viejos aventureros europeos de la filosofía»⁹⁸. En definitiva, lo que está en juego es entender la «radical discontinuidad» o «novedad» que supone el surgimiento del hombre con las facultades que le son propias, marcadamente la libertad.

⁹⁶ En efecto, para Peacocke el universo es causalmente cerrado, y Dios actúa en él como un «agente interno»: de ahí que no haya para él la distinción natural-sobrenatural.

⁹⁷ COLLADO, S., «La 'emergencia' de la libertad», *op. cit.*, p. 324.

⁹⁸ *Ibidem*.

Cualquier juicio sobre una determinada propuesta emergentista debe tener en cuenta cómo ésta concibe la novedad.

Entender la relación entre emergencia y novedad es uno de los retos de la cosmovisión emergentista de Popper. Es una realidad innegable que en el universo han surgido y surgen novedades, en sus distintos elementos y propiedades correspondientes. Sobre todo, es evidente la radical novedad que supone la aparición del hombre. ¿Cómo explicarlas? ¿Es posible la compatibilidad entre emergencia y novedad? Según Sanguineti, el «emergentismo» de Popper no sería un emergentismo en sentido estricto, y entonces podría estar abierto a la aparición de auténticas novedades. Dice Sanguineti que «el emergentismo en sentido estricto es materialista, por ejemplo [en] Bunge y Searle, y no suele admitir que las propiedades emergentes tengan poderes causales respecto de la base material. Si el emergentismo significa que la organización de la materia ‘suscita’ la aparición de una realidad verdaderamente nueva, como es el caso de Popper, entonces es compatible con una postura no materialista, pues también en Aristóteles las formas emergen de la disposición de la materia, o incluso dualista en sentido amplio. Para Popper, el mundo 2 (el psiquismo) no puede ser reducido al mundo 1 (las realidades materiales)»⁹⁹.

También Mariano Artigas descubre en el pensamiento popperiano una apertura para la inserción de auténtica novedad, y lo ejemplifica con el siguiente texto del filósofo austríaco: «Ahora deseo hacer hincapié sobre lo poco que se dice cuando se afirma que la mente es un producto emergente del cerebro. Prácticamente carece de valor explicativo y apenas equivale a algo más que poner un signo de interrogación en un determinado lugar de la evolución humana. No obstante, creo que es lo único que podemos decir desde un punto de vista darwinista... Y, ciertamente, la evolución no puede tomarse en ningún sentido como una explicación última. Hemos de hacernos a la idea de que vivimos en un mundo en el que casi todo lo que es muy importante ha de quedar esencialmente inexplicado»¹⁰⁰. Y comenta Artigas: «En efecto, si se considera que la evolución es la explicación última, todo queda básicamente por explicar. Con esto no pretendo negar la importancia de la perspectiva evolutiva. Pero la evolución no explica completamente los problemas relacionados con la singu-

⁹⁹ SANGUINETI, J. J., «Filosofía de la mente», en Fernández Labastida, F.; Mercado, J. A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <<http://www.philosophica.info/archivo/2008/vo-ces/mente/mente.html>>.

¹⁰⁰ POPPER, K., *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona 1980, p. 622.

laridad de los seres humanos. De algún modo, esos problemas incluso se hacen más agudos, ya que la evolución implica un desarrollo bastante misterioso de las capacidades de conocimiento y de su base biológica»¹⁰¹.

Zycinski –quien también usa el concepto de emergencia en la formulación de su cosmovisión–, hace notar que un emergentismo «fiscalista» es insostenible, dada la irreducibilidad de los niveles ónticos superiores a los inferiores. «Las propiedades supervenientes», dice él, «introducen una discontinuidad interpretativa: una simple apelación a un conjunto de términos aceptados en el lenguaje de la descripción de los niveles físico y biológico – N_f y N_b , respectivamente– no es suficiente para la explicación de la ocurrencia de un conjunto de propiedades morales o estéticas que ocurren en los niveles N_m y N_e , respectivamente. Es necesario tener en cuenta términos específicos a N_m y N_e , que no ocurren en los niveles más bajos. La irreducibilidad de los niveles ónticos, causada por la superveniencia, muestra la inevitabilidad de aceptar limitaciones importantes en la aplicabilidad del principio del naturalismo metodológico. Discontinuidades importantes aparecen en la aplicación de ese principio. Su manifestación es la irreducibilidad de los niveles, en contradicción a las tesis del monismo fiscalista»¹⁰². En concreto, todo aquello que singulariza el ser humano –tal como la capacidad de abstracción, el sentido estético, el lenguaje, el desarrollo cultural, el juicio de valores, y todas las manifestaciones de un actuar libre– es irreducible a cualquier nivel ontológico inferior. El monismo no es capaz de dar cuenta de una auténtica diferenciación ontológica¹⁰³.

Se trata, como se ha podido constatar, de un problema todavía abierto. Lo que parece claro es que, si se acepta algún tipo de emergentismo, no hay que pretender con ello eliminar el papel de la novedad en la evolución del universo. Una novedad que sea auténtica, es decir, un cambio no vinculado al tiempo¹⁰⁴. Collado resume esta problemática del siguiente modo: «La lectura de distintos autores partidarios del emergentismo pone de manifiesto de un modo claro cuál es el problema principal que tratan de resolver con la noción de emergencia: la novedad. El reconocimiento de la existencia de novedades

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² ZYCINSKI, J. M., *God and Evolution...*, op. cit., pp. 88-89.

¹⁰³ En efecto, la aceptación del monismo lleva siempre al problema del determinismo causal. También un dualismo estricto es incapaz de explicar el origen y evolución del universo. Por ello la comprensión debe ser hermenéutica.

¹⁰⁴ Cfr. GÓMEZ PIN, V., *Entre lobos y autómatas. La causa del hombre*, Espasa, Madrid 2006, p. 184.

es paralelo a la admisión de una jerarquía de niveles en la naturaleza en los que encontramos entidades cuya actividad no conseguimos explicar desde las actividades de las entidades que están en los niveles inferiores. Este es el núcleo central del problema expuesto en términos del lenguaje común. Estos autores defienden también que los saltos de nivel no son equivalentes entre sí. La comprensión de uno de los saltos de un nivel a otro, no nos garantizaría la comprensión de otros saltos de nivel. En este contexto la comprensión equivale a reducción, y la reducción puede ser a su vez de tipos muy diversos: reducción causal, explicativa, metafísica, ontológica, etc.»¹⁰⁵.

b) Orden cósmico y novedad evolutiva

Llegados a este punto, es interesante dirigir la mirada hacia la cosmovisión de Zycinski y relacionarla con la de Peacocke. Como se podrá observar, el modo con que el cardenal polaco ve el mundo está profundamente radicado en la existencia de una racionalidad intrínseca al universo. En efecto, Zycinski empieza preguntándose: «¿En el contexto de los descubrimientos contemporáneos en las ciencias naturales, podemos concretar una comprensión intuitiva del logos como el principio de la razón que explica la racionalidad del mundo?»¹⁰⁶. Habiendo establecido la base filosófica de su propuesta, Zycinski está en condiciones de mirar a la cosmovisión científica actual y buscar en ella las formas de la inmanencia de Dios en el universo. Y las encuentra en dos manifestaciones concretas: el orden cósmico (expresado en las leyes de la naturaleza) y la novedad evolutiva (descubierta en la emergencia, a lo largo de la evolución del universo, de nuevos atributos en la naturaleza). Dice Zycinski: «Intento defender la tesis de que la inmanencia de Dios en la naturaleza se expresa en el orden cósmico y la novedad evolutiva. Entre muchas formas físicas de manifestación de la inmanencia divina debemos anotar en particular: 1) la propia existencia de las leyes de la naturaleza en un mundo que de otro modo sería un desorden sin ley; 2) la emergencia de nuevos atributos que constituían el ámbito de las puras posibilidades en estadios anteriores de la evolución del cosmos»¹⁰⁷. Queda claro, pues, que Zycinski acepta el concepto de emergencia. Pero la entiende como parte integrante del plan divino de la Creación: por un lado, están las leyes de la

¹⁰⁵ COLLADO, S., «La ‘emergencia’ de la libertad», *op. cit.*, p. 325.

¹⁰⁶ ZYCINSKI, J. M., «The Rationality of Logos instead of the Dictatorship of Relativism», *Acta Philosophica*, 18 (2009) 47.

¹⁰⁷ ZYCINSKI, J. M., *God and Evolution...*, *op. cit.*, p. 263.

naturaleza que dan orden al Universo y manifiestan su racionalidad; por otro, el desarrollo en el tiempo de las posibilidades previstas por la misma racionalidad intrínseca a la naturaleza creada, fruto de la inmanencia divina en el mundo.

Son dos factores interrelacionados, a la vez que indican la inmanencia del logos en el mundo. Consecuencia de esto es que esta racionalidad asume formas nuevas a lo largo del proceso evolutivo, es decir, se manifiesta en leyes que en estadios anteriores no habrían podido observarse. Dice Zycinski que «las leyes de la naturaleza no ejemplificadas revelaron su existencia actual en el proceso de la evolución cósmica cuando emergieron estructuras más complejas»¹⁰⁸. Su aparición permite descubrir la inmanencia divina que proporciona inteligibilidad a la naturaleza. Por eso rige el orden y no el caos. Por eso son posibles las ciencias, y muy especialmente las matemáticas, que van siempre por delante de las demás en el desvelamiento de esta racionalidad inmanente, dado que constituyen un cierto lenguaje de la naturaleza directamente accesible a la razón humana¹⁰⁹. Y, además del orden expresado en las leyes, la inmanencia divina «impulsa» la aparición de novedades que constituyen la base de la evolución. «La inmanencia de Dios en (inejemplificadas) leyes naturales constituye el fundamento último de la racionalidad cósmica porque estas leyes determinan el ámbito de la posible evolución cósmica»¹¹⁰. El mismo progreso científico hace posible descubrir el orden inmanente a la naturaleza donde antes parecía «reinar» el caos. Como hace notar Zycinski en otro lugar, «los nuevos esquemas conceptuales desarrollados por la termodinámica no lineal facilitaron la apertura del orden escondido en los sistemas biológicos, en los fenómenos atmosféricos y en el caos físico. Lo que previamente nos parecía irracional o incluso paradójico, llegó a ser racional cuando se adoptaron nuevos marcos conceptuales. La dinámica de los sistemas alejados del equilibrio son sujetos de las leyes físicas. Estas leyes termodinámicas, sin embargo, son mucho más sofisticadas que lo que parecía en el marco de trabajo de la física del siglo XIX»¹¹¹.

¹⁰⁸ *Ibid.* Es muy interesante notar por detrás de estas palabras una concepción dinámica de las leyes de la naturaleza, que permiten que del mismo orden natural establecido puedan surgir auténticas novedades sin que sean necesarias, para utilizar la expresión usada por Peacocke, «una intervención divina desde fuera».

¹⁰⁹ Cfr. ZYCINSKI, J. M., «The Rationality of Logos...», *op. cit.*, pp. 47-48.

¹¹⁰ ZYCINSKI, J. M., *God and Evolution...*, *op. cit.*, p. 264.

¹¹¹ ZYCINSKI, J., «Evolution and the Doctrine of Creation», en *Darwin and Catholicism: the Past and the Present Dynamics of a Cultural Encounter* (ed. Louis Caruana), T&T Clark, London 2009, pp. 183-184.

Esto tiene como consecuencia que la presencia de Dios en el universo –uno de los «modos» de Su inmanencia– se manifiesta en las diversas fases evolutivas por las cuales este ha pasado. Como dice Zycinski, «al describir la presencia de Dios en el universo en evolución uno puede referirse a varios modos de existencia en distintas épocas cósmicas»¹¹², o aun «cuando hablamos de la inmanencia de Dios en este universo (...) podemos referirnos a su existencia sólo en los eslabones universalmente válidos que parecen física o lógicamente necesarios. La posterior evolución cósmica puede describirse sobre la base de estas leyes. Así, son considerados por los filósofos como una expresión del Logos cósmico fundada en último término en el Absoluto divino. Puesto que todos los acontecimientos posteriores de la evolución cósmica están sujetos a estas leyes, está justificado hablar de la presencia de Dios inmanente a todos los procesos físicos»¹¹³.

3.4. Implicaciones filosóficas de la causalidad descendente

Otro tema candente dentro del contexto del emergentismo se refiere a la posibilidad de la existencia de una *causalidad descendente* (*top-down* o *downward causation*) del todo sobre las partes. Es una discusión muy actual y que divide tanto a científicos como a filósofos. Se puede decir que la emergencia se apoya sobre dos pilares: la *superveniencia* de propiedades cuando se pasa a una capa jerárquicamente superior y la causalidad descendente del nuevo «todo» sobre las «partes». Sin embargo, muchos investigadores del emergentismo intuyen que aceptar simultáneamente estas dos nociones conduce a una paradoja. Así, por ejemplo, Jaegwon Kim, quien al analizar la problemática escribe que «mi conclusión será esencialmente algo parecido a esto: el emergentismo no puede vivir sin causalidad de arriba hacia abajo, pero tampoco puede vivir con ella. La causalidad de arriba hacia abajo es la razón de ser de la emergencia, pero ella puede ser también la que la destruya»¹¹⁴. Collado, al comentar el conflicto entre superveniencia y causalidad descendente, sostiene que «es en estas dos nociones pertenecientes a la mayoría de los tipos de emergencia donde ésta se enfrenta con uno de sus principales retos, de manera particular cuando se trata de dar cuenta de la emergencia de la mente. Pero también es paradójica

¹¹² ZYCINSKI, J. M., «Las leyes de la naturaleza...», *op. cit.*, p. 270.

¹¹³ *Ibid.*, p. 271.

¹¹⁴ KIM, J., «Emergence: Core ideas and issues», *Synthese*, 151 (2006) 548.

en otros niveles inferiores. El problema, la paradoja, consiste en admitir la existencia del correlato entre distintos niveles, es decir la determinación o *superveniencia* de la propiedad emergente y al mismo tiempo defender que el nivel emergente posee un poder causal respecto de sus niveles inferiores»¹¹⁵.

En otras palabras, en un contexto puramente emergentista «superveniencia» y «causalidad descendente» parecen ser incompatibles. Y esto porque se llega a una paradoja respecto a la primacía causal entre el nuevo «todo» y las «partes», entre los niveles superiores y los inferiores. «En definitiva», dice Collado, «los autores emergentistas se encuentran con serios problemas de coherencia para justificar su adhesión al hecho bastante patente de la necesidad de un sustrato para las propiedades emergentes (su existencia no la niegan ni los emergentistas radicales) que llega a determinar dichas propiedades –es lo más propio del fisicalismo no reduccionista–, y al mismo tiempo que las propiedades emergentes sean capaces de ejercer un influjo o poder causal sobre los niveles inferiores»¹¹⁶.

¿Qué está por detrás de la paradoja? Se puede echar un poco de luz sobre el problema si recordamos el binomio «leyes – novedad» con que Zycinski busca explicar la inmanencia de Dios en el universo. Hay que notar que son como dos principios que se articulan dinámicamente. Hay leyes (regularidad) pero también hay emergencia (novedad), como dos «mecanismos» que actúan conjuntamente en el dinamismo de la naturaleza. Si se adopta la postura monista de un emergentismo estricto, se llega a un callejón sin salida. Aplicando esto a la discusión presente, se puede decir que la paradoja surge al no conceder el carácter de *auténtica novedad* (que en su origen se debe atribuir, pues, a un principio distinto de la misma naturaleza) a lo que se conoce como propiedades supervenientes. La paradoja, entonces, consiste en querer admitir que las partes *determinan* el todo pero sufren al mismo tiempo una influencia causal por parte de éste. En un emergentismo estricto, con una concepción quizá estática de las leyes, es difícil huir de la paradoja aludida: así, o se terminaría por cancelar el papel que en la naturaleza tienen las leyes o, al revés, se quitaría el espacio para el surgimiento de auténticas novedades.

Entendemos que, en el plano material, sólo puede haber causalidad descendente si es a través de una voluntad que medie entre el todo y las partes.

¹¹⁵ COLLADO, S., La 'emergencia' de la libertad», *op. cit.*, p. 328.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 328-329.

Voluntad que deriva de un principio distinto del que impulsa la superveniencia. Cabe aquí la analogía con la persona humana: el «todo» (la persona) tiene causalidad sobre las «partes» (el cuerpo) porque tiene una voluntad libre radicada en la singularidad de su alma intelectiva.

Hay que admitir, pues, la irreducibilidad entre leyes y novedad (o al menos, como observado más arriba, entender las «leyes» en un sentido más amplio, dinámico). Las leyes de la naturaleza no son necesarias, y no pueden explicar todo el curso de la evolución. Hay espacio para la novedad, para la irrupción de la racionalidad del Logos en nuevos modos del ser creado. Llevando esta conclusión a la discusión sobre la aparición del hombre, se puede decir que hay espacio en la investigación filosófica para llegar al alma humana libre como creada directamente por Dios.

3.5. Peacocke y la «emergencia» del hombre

Especial atención debemos prestar a Peacocke cuando trata de aplicar el proceso de emergencia para explicar el surgimiento del hombre. Una cosa es, si lo entiendo bien, utilizar el concepto de emergencia para explicar la organización de la materia en diferentes niveles de complejidad, potencialmente capaces de formar organismos vivos¹¹⁷. Otra cosa diferente es incluir al ser humano, *en su totalidad*, como una etapa más de este proceso, como hace Peacocke. «Somos polvo cósmico hecho personas»¹¹⁸, dice. Ya en su primer libro sostenía, al hablar de la evolución, que el hombre es una realidad emergente del mismo proceso evolutivo del universo¹¹⁹. Veamos esto con más detalle.

Dice Peacocke: «Indubitavelmente, muchas de las características del *Homo sapiens* que consideramos como propias de los hombres son, en realidad, un desarrollo, extrapolación, o incluso una exageración de características y habilidades observadas en los mamíferos superiores»¹²⁰. El hombre es para

¹¹⁷ Para el tema de la emergencia, cfr. CORCÓ, J., *Novedades en el universo: la cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*, Eunsa, Pamplona 1995.

¹¹⁸ PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, *op. cit.*, p. 66.

¹¹⁹ Cfr. PEACOCKE, A., *Creation and the World...*, *op. cit.*, pp. 59-60.

¹²⁰ PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific...*, *op. cit.*, p. 72. Este punto es importante, y conviene comentarlo aunque brevemente. Esta afirmación de Peacocke, en su línea central, podría haber sido hecha también por los aristotélicos, incluso Santo Tomás; la clave se encuentra en si *todo* está precedido o hay en el hombre una *novedad radical* sobre el «polvo cósmico». Es decir, sólo puede afirmarse que en el hombre hay algo más que evolución porque hay en él algo diferente, radical-

Peacocke el resultado de la evolución de la materia del universo, y la acción de Dios se da sin ninguna intervención directa, sino a través del estar implicado en la misma evolución, como veremos en los apartados sucesivos. «La evidencia biológica, paleontológica, arqueológica e histórica es que la naturaleza humana emergió gradualmente a través de un proceso continuo a partir de otras formas de homínidos y primates y que no hay rupturas bruscas de cualquier tipo substancial en las secuencias observadas por paleontólogos y antropólogos»¹²¹. Según Peacocke, en el hombre, del mismo modo como en todas las demás entidades, aparecen propiedades emergentes irreducibles a los niveles inferiores, y este conjunto de propiedades se reconoce calificando al hombre como persona¹²². Es más, sostiene que «el ser persona es lo más intrínsecamente irreducible entre todas la entidades emergentes»¹²³, es la «totalidad del cerebro-humano-en-el-cuerpo-humano-en-sociedad»¹²⁴.

Peacocke sigue a John Searle al considerar que una de estas propiedades emergentes es la conciencia humana¹²⁵; sostiene, aproximándose aquí de alguna manera a Teilhard de Chardin, que la misma complejidad inteligible creciente del universo es suficiente para explicar los fenómenos de la conciencia y del psiquismo humanos¹²⁶. «La conciencia y la exploración del mundo exterior

mente nuevo: el conocimiento intelectual y el amor. En este contexto, la expresión de Peacocke «las características que consideramos como propias de los hombres» resulta demasiado sumaria.

¹²¹ PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, *op. cit.*, p. 78. La expresión «rupturas bruscas de cualquier tipo substancial» parece carecer de contenido, porque «substancial» resulta un término vago. Por ejemplo, ¿no se podría considerar la evolución cultural una «ruptura brusca» respecto a la evolución biológica? En efecto, ¿qué ventajas aporta a la especie humana (entendiéndolo en términos de selección natural) la capacidad de producción cultural?

¹²² Cfr. *ibid.*

¹²³ PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific...*, *op. cit.*, p. 106. Cabría preguntar aquí cómo se coheren «emergencia» con «intrínsecamente irreducible». Es decir, ¿cómo puede ser la persona una entidad *emergente* si posee esa *radical y constitutiva irreducibilidad*? ¿No apunta eso más bien a una *radical y constitutiva novedad* en la persona, que la hace ser algo más que el resultado de un proceso emergente?

¹²⁴ PEACOCKE, A., *All That Is...*, *op. cit.*, p. 23.

¹²⁵ Cfr. PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific...*, *op. cit.*, p. 60.

¹²⁶ He aquí un comentario de Monserrat a respecto: «A nuestro entender, la presentación de Peacocke es correcta, pero tampoco llega aquí a los niveles de profundización últimos que hubieran podido enriquecerla: una discusión más amplia con las actuales teorías de la mente, bien desde el paradigma mecanicista-computacional, serial o conexionista, bien desde el paradigma emergentista, enriqueciéndose, por ejemplo, con autores como Edelman y otros. El conocimiento de la teoría de la hiperformalización biológica de Zubiri le hubiera ayudado también para explicar con mucha mayor congruencia la causas de la emergencia de la razón en el proceso evolutivo», MONSERRAT, J., «Ciencia, bioquímica...», *op. cit.*, p. 66.

alcanzan la cumbre en el *Homo sapiens*, que a través del uso del lenguaje, imágenes y matemáticas es capaz de formular conceptos abstractos interpretando el ambiente»¹²⁷.

Es decir, nada en el hombre escaparía de la condición de «propiedad» emergente: el placer y el dolor¹²⁸, la mente y el psiquismo, el lenguaje, la cultura, la sociabilidad... y la misma libertad. Surge aquí quizá el punto más controvertido, sobre el cual volveremos más adelante. Por ahora nos interesa dejar claro que, para Peacocke, la libertad humana es un resultado del proceso natural evolutivo. «Este carácter abierto de los eventos biológicos», dice él, «es enriquecido cuando los organismos vivientes manifiestan crecientemente caracteres individuales y patrones de comportamiento. Es una tendencia que alcanza su apogeo en la experiencia humana de la libertad que, como hemos insinuado, puede ella misma estar enraizada en una fundamental apertura e impredecibilidad de los estados cerebrales»¹²⁹.

Sigamos el hilo del pensamiento de Peacocke: «A medida que la autoconciencia, la cognición y los recursos conceptuales para representar a otras personas y al medio ambiente se desarrollan en los individuos, e incluso en la especie, los seres humanos se tornan capaces de ejercitar su imaginación y por tanto de elegir y de actuar intencionalmente. Ellos se tornan agentes capaces de lograr un estado de cosas en vez de otro. Una vez que tienen, o creen tener, razones para actuar así, los seres humanos pueden ser descritos como agentes racionales, haciendo elecciones con base en aquello que se les presenta como ‘razones’ –aunque estas son frecuentemente la compleja suma neta de otras motivaciones–. En cualquier caso, las ordinarias leyes causales operativas en el mundo externo no son operativas –por lo menos en algún modo obvio– en la toma de tales decisiones. Luego, los agentes humanos tienen la experiencia de un sentido de libertad, de ser capaces de elegir sus propios pensamientos, por ejemplo, al tomar decisiones morales, hacer juicios estéticos o elegir entre creencias. Nos miramos a nosotros mismos como poseedores de ‘libre voluntad’, así lo decimos, y esto nos permite actuar con una novedad creativa: esta es la base de aquella creatividad que caracteriza nuestra autoconciencia y nuestro

¹²⁷ PEACOCKE, A., *Paths from Science...*, op. cit., p. 25. Al menos en esta cita, Peacocke parece no diferenciar capacidades no equivalentes como «lenguaje», «imaginación» y «matemáticas».

¹²⁸ Cfr. PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific...*, op. cit., p. 68.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 64-65.

sentido de interioridad»¹³⁰. La libertad es, para Peacocke, la dimensión que alcanza en el ser humano la indeterminación de la naturaleza, a través de la emergencia de entidades jerárquicamente superiores que se da en el proceso evolutivo hasta culminar en el «cerebro-humano-en-el-cuerpo-humano». Cabe aquí preguntar: si, en definitiva, la libertad es algo derivado de la misma indeterminación de la materia, ¿cómo se articula la causalidad del todo (descendente o de arriba hacia abajo) con una consideración analítica de la acción de cada sujeto? ¿Se podría realmente atribuir una «novedad creativa» real a entidades emergentes? Cerramos este epígrafe con una consideración de Artigas y Turbón que nos puede ayudar a encauzar el hilo de esta discusión. Hablando de los problemas del «emergentismo», dicen que este «es un intento de afirmar la singularidad humana, a la vez que se niega su razón propia. Detecta los caracteres singulares de la persona, pero los achaca a la inmensa complicación del cerebro humano y de esa manera no explica la existencia del pensamiento. Así, por ejemplo, dice que cuando la materia adquiere suficiente complicación, como ocurre en los compuestos orgánicos, entonces emergen de ellos propiedades nuevas, en este caso la misma vida. Y entonces se pregunta, ¿no pasará en el hombre algo semejante, y cuando el cerebro animal crezca lo suficiente, entonces ese animal pensará? Pero esta argumentación contiene dos supuestos que no están nada claros. Por una parte, parece suponer que si algo proviene de otras cosas se reduce a lo anterior; si el hombre proviene de los animales, entonces es un animal más. Pero ésta es una posición muy pobre, puesto que cierra los ojos a la novedad esencial que aparece con el ser humano. Por otra, parece suponer también que lo anterior es más fundamental que lo posterior, puesto que esto proviene de aquello; y ciertamente, el cerebro sirve de base para las operaciones intelectuales, pero sitúa al ser humano por encima de las condiciones materiales»¹³¹.

a) ¿Emergencia del alma y de la persona?

Dentro de la discusión sobre la aparición de novedades en el universo, el punto central se encuentra, como ya se ha dicho, en el ser humano. En el apartado anterior se ha tocado el tema de la libertad; ahora nos gustaría am-

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 74-75. Nótese la circularidad que existe en el desarrollo de estas frases: se parte de la autoconciencia y se llega a ella.

¹³¹ ARTIGAS, M.; TURBÓN, D., *Origen del hombre: Ciencia, Filosofía y Religión*, Eunsa, Pamplona 2007, p. 116.

pliarlo, llevando la discusión al nivel del alma y de la persona. ¿Se puede decir que «emergen»? Analicemos aquí esta cuestión sirviéndonos del pensamiento de varios autores contemporáneos a Peacocke.

Por una parte, para el alma vegetativa o sensitiva, quizá se puede pensar en el concepto de emergencia. La tradición aristotélico-tomista habla, en efecto, del alma animal (no racional) como derivada *per accidens* a partir de la materia, destinada a desaparecer con la descomposición de esta, dado que toda su función va unida a lo corporal¹³². Por otra parte, esto parece no valer para el alma intelectual: intuimos que si la racionalidad hubiera surgido por evolución, tendría que ser capaz de explicarse a sí misma; sin embargo, nadie ha sido capaz de explicarla así¹³³. La actividad intelectual parece apuntar más bien a un alma intelectual de naturaleza puramente espiritual, representando una radical novedad en el proceso evolutivo.

No obstante, es común encontrar en muchos autores contemporáneos –de manera destacada entre los que defienden algún tipo de panenteísmo– la idea de la emergencia de la mente o del alma, dentro de una perspectiva que quiere ser compatible con la creación divina. Así, por ejemplo, Paul Davies: «La idea de un Dios que sea únicamente otra fuerza o agente funcionando en la naturaleza, moviendo los átomos aquí y allá en rivalidad con las fuerzas físicas, es profundamente desoladora. Para mí, el verdadero milagro de la naturaleza se debe buscar en la ingeniosa e indesviable legalidad del cosmos, una legalidad que permite al orden complejo emerger desde el caos, a la vida emerger desde la materia inanimada, a la conciencia emerger desde la vida, sin necesidad de ningún golpe sobrenatural; una legalidad que produce seres que no sólo plantean grandes cuestiones sobre la existencia, sino que, a través de la ciencia y otros modos de investigación, está empezando incluso a obtener respuestas»¹³⁴. El mismo Popper también considera la mente como un ni-

¹³² Cfr. S. Th. I, q. 75, a. 3.

¹³³ En efecto, el entonces prof. Ratzinger observaba el siguiente problema cuando se intenta explicar el origen de todo el hombre (incluyendo el espíritu humano) a una evolución «ciega»: «Pues si el ser humano no es más que un producto de la evolución, también el espíritu es obra del azar. Pero si el espíritu ha surgido por evolución, la materia es lo primero y origen suficiente de todo lo demás. Y si tal es el caso, Dios y, por tanto, el Creador y la creación se desvanecen por sí solos», RATZINGER, J., «Creación – Gracia – Mundo. La fe en la Creación y la Teoría de la Evolución» (trad. J. M. Lozano-Gotor Perona a partir del original de 1973), en *Fe y Ciencia: un diálogo necesario*, Sal Terrae, Santander 2011, p. 122.

¹³⁴ DAVIES, P. C., «Physics and the Mind of God», *First Things*, 55 (1995) 34.

vel jerárquico superior al cuerpo, surgido dentro de un proceso emergentista. Dice Popper: «Mi conjetura respecto al origen de la mente y a su relación con el cuerpo, es decir, la relación de la consciencia con el nivel precedente de comportamiento inconsciente, es que su utilidad –su valor para la supervivencia– es semejante a aquellos de los niveles precedentes. En cada nivel, la elaboración es anterior al emparejamiento, es decir, a la selección. La creación de una expectación, de una anticipación, de una percepción (que es una hipótesis) precede su ser puesta a prueba»¹³⁵.

Por otro lado, la radical discontinuidad ontológica que se observa en el hombre lleva a muchos a atribuir la novedad que representa cada alma intelectual humana a una siempre nueva creación directa por parte de Dios. De hecho, el «ser personal» es siempre individualizado, y no cabe pensar que se pueda explicar cada nuevo ser humano a partir de su base meramente biológica¹³⁶. John Eccles lo ve así: «Me veo obligado a atribuir el carácter único del yo o del alma a una creación espiritual sobrenatural. Para dar la explicación en términos teológicos: cada alma es una nueva creación divina... Esta conclusión tiene un valor teológico inestimable. Refuerza considerablemente nuestra creencia en el alma humana y en su origen milagroso por creación divina. Hay no sólo un reconocimiento del Dios trascendente, el Creador del cosmos... sino también del Dios amoroso al que debemos nuestro ser»¹³⁷.

La aparición del hombre trae consigo diversas novedades que son no sólo irreducibles a niveles inferiores sino también índices de un principio ontológico radicalmente distinto. Así, por ejemplo, el lenguaje. Gómez Pin hace notar que nuestro lenguaje revela algo más que una simple funcionalidad comunicativa. «La cuestión de la naturaleza humana, en síntesis, se plantea de la manera siguiente: dada la homología genética entre ciertas especies de primates y la nuestra, ¿queda algo que singularice trascendentalmente –en el sentido kantiano– al ser humano? Y, concretamente ¿es el lenguaje humano un mero instrumento para vehicular información?»¹³⁸. El carácter abierto de nuestro

¹³⁵ POPPER, K., «Natural selection and the Emergence of Mind», *Dialectica*, 32 (1978) 355, citado por CORCÓ, J., *Novedades en el universo*, p. 133.

¹³⁶ Pensemos, por ejemplo, en el caso de mellizos idénticos: teniendo idéntica base biológica, son irreducibles entre sí: su «novedad» –la de cada uno de ellos– tiene que radicar en otra base.

¹³⁷ Citado en ARTIGAS, M., *La mente del universo...*, *op. cit.*, p. 334. La cita de John Eccles es de *Evolution of the Brain: Creation of the Self*, Routledge, London/New York 1991, p. 237.

¹³⁸ GÓMEZ PIN, V. *Entre lobos y autómatas...*, *op. cit.*, p. 23.

lenguaje, su íntima relación con todo el desarrollo cultural, de por sí ya sería suficiente para singularizar esencialmente al hombre frente a los demás animales. «Sólo negando (...) que la singularidad absoluta del lenguaje humano consiste en que un conjunto finito de elementos es, no obstante, susceptible de combinatoria potencialmente infinita; sólo por un sentimiento nihilista respecto a la fertilidad de lo que nos confiere radical singularidad, cabe pensar que una computadora puede sustituirnos en algún registro esencial (...), por ejemplo, ese registro esencial que constituye el pensamiento filosófico y científico»¹³⁹. Y concluye: «El lenguaje tiene objetivos que no parecen subordinarse a los de esa vida que, indudablemente, le da soporte, esa vida de la que emerge. Mas, ¿no es esta una manera radical de manifestar autonomía?»¹⁴⁰.

Zycinski ilustra de modo bastante claro la imposibilidad de explicar el nivel de la existencia humana a partir de los niveles físicos. «El drama de la existencia humana», dice, «no puede ser expresado en el lenguaje de las ecuaciones simples que describen la evolución de sencillos sistemas físicos. Del mismo modo, el contenido dramático de las obras maestras de Shakespeare no puede ser expresado en el lenguaje lógico de los algoritmos computacionales. No hay ningún algoritmo que pueda garantizar la belleza de la existencia humana»¹⁴¹. Esa radical novedad inherente a la vida humana se revela, según Zycinski, en la dimensión cultural del hombre, entendida en su sentido más amplio. Esto hace del hombre un ser único en el universo. En sus palabras, «la discontinuidad esencial desde el punto de vista evolucionario del desarrollo aparece en el nivel de la cultura humana. La conciencia moral del hombre, nuestra experiencia de una relativa libertad de la voluntad, las experiencias religiosas, la apreciación estética, el pensamiento abstracto (expresado tanto en las matemáticas como en la metafísica), y la reflexión teórica en las ciencias particulares parecen que van mucho más allá del nivel de la lucha biológica por la existencia y autorizan afirmaciones sobre la dignidad única de la especie humana»¹⁴².

¹³⁹ *Ibid.*, p. 186.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 268.

¹⁴¹ ZYCINSKI, J. M., «God, Freedom and Evil: Perspectives from Religion and Science», *Zygon*, 35/3 (2000) 663.

¹⁴² ZYCINSKI, J. M., *God and Evolution...*, *op. cit.*, p. 212. Respecto a la conciencia, la siguiente cita de Searle (para quien la conciencia sería una mera propiedad emergente en sentido fuerte materialista) ilustra la inherente dificultad de explicarla a través de un psicologismo de matriz biologicista: «Gran parte de la esterilidad de la psicología académica (...) tiene su origen en el continuo

Por fin, no se puede dejar de mencionar la dimensión religiosa del hombre –que también lo distingue de todos los demás animales– dentro del contexto de la novedad. Torelló –sirviéndose también de una frase de Robert Spaemann– hace ver cómo la fe cristiana conduce a Dios como origen de toda novedad: «Quien confía incondicionalmente en el pensamiento positivista-iluminista, una y otra vez reinstaurado, aun cuando se trata de un teólogo que crea salvar la trascendencia de Dios mediante la descalificación a priori de cualquier irrupción de lo sobrenatural en el alma humana, abandona –tal cual, sin eufemismos– el terreno de la fe cristiana. Porque Dios es el Creador de todas las cosas visibles e invisibles, y el cristianismo es fe en Dios, no como principio trascendente, sino como el Viviente, el Agente y la Fuente de toda novedad. El núcleo de la tesis de la homogeneidad es éste: no hay nada nuevo, hemos de explicar todas las realidades superiores actuales a partir de las inferiores y anteriores, el espíritu mediante la vida, la vida mediante la materia inorgánica, es decir, con lo que apareció previamente»¹⁴³.

Concluyendo estos párrafos, quisiera hacer una consideración bajo la forma de preguntas que quizá nos ayuden a intuir una posible conciliación entre una cosmovisión emergentista y la radical discontinuidad que constituye el hombre: ¿Se podría decir que el alma humana, constituyendo una radical novedad dentro del mismo desarrollo emergentista, supone una manifestación

fracaso a la hora de reconocer y tratar adecuadamente el hecho de que la ontología de lo mental es, irreductiblemente, una ontología de la primera persona. Hay muchas razones, muy profundas, localizadas en nuestra historia inconsciente, por las que encontramos difícil, sino imposible, aceptar la idea de que el mundo real, el mundo descrito por la física, la química y la biología, contenga un elemento ineliminablemente subjetivo (...) La existencia de la conciencia puede ser explicada por las interacciones causales entre elementos del cerebro a un micronivel, pero la conciencia misma no puede ser deducida o calculada a partir de la mera estructura de las neuronas sin alguna explicación adicional de las relaciones causales entre ellas (...) En realidad, es un rasgo general de tales reducciones que el fenómeno es definido en términos de la realidad y no en términos de la apariencia. Pero no podemos establecer ese tipo de distinción entre apariencia y realidad para la conciencia, porque la conciencia consiste en las apariencias mismas. Cuando se trata de las apariencias no podemos realizar la distinción entre la apariencia y la realidad, porque la apariencia es la realidad», SEARLE, J., *El redescubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 107, 122 y 131.

¹⁴³ TORELLÓ, J. B., *Psicología y vida espiritual*, Rialp, Madrid 2010, p. 234. La frase que Torelló cita al final es de Robert Spaemann. Para una concepción de la naturaleza humana según este autor alemán, cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989 (especialmente el primer ensayo, titulado «Sobre el concepto de una naturaleza del hombre»).

siempre nueva de la racionalidad cuyo principio es el Logos? ¿Con esto se podría conciliar la visión emergentista con la creación del alma humana directamente por Dios?¹⁴⁴.

b) ¿Hay o no hay algo sobrenatural en la propuesta de Peacocke?

De lo visto hasta ahora queda claro cómo, para Peacocke, no hay «lo sobrenatural» como un mundo distinto y separado. «El único dualismo que parece ser teológicamente sostenible», dice él, «es simplemente la distinción entre la esencial ontología de Dios y la de todo lo demás, la ‘creación’»¹⁴⁵. La siguiente cita es un buen resumen de cómo su monismo se relaciona con la ausencia de lo sobrenatural: «Un modelo panenteísta como el propuesto aquí quiere ser consistente con el concepto monista de que todos los particulares concretos en el sistema del mundo son compuestos solamente por entidades físicas básicas, y está convencido de que el sistema del mundo es causalmente cerrado. No hay niveles dualista, vitalista, ni sobrenatural a través de los cuales se puede suponer que Dios ejerza una actividad divina *especial*. En este modelo los tipos propuestos de interacción entre Dios y el mundo no serían desde ‘fuera’ sino desde ‘dentro’ del mundo. He aquí porque el sistema del

¹⁴⁴ Nos parece interesante transcribir aquí una cita del prof. Ratzinger en un artículo ya citado, en la cual ofrece una perspectiva en que la doctrina de la creación especial del hombre se expresa de forma compatible con la teoría de la evolución. Hablando del proceso de hominización, dice Ratzinger que «el barro se convirtió en ser humano en el instante en el que un ser logró por primera vez formarse, aunque fuera borrosamente, la idea de Dios. El primer tú que labios humanos –no importa cuán balbucientes– dirigieron a Dios señala el instante en el que el espíritu irrumpió en el mundo. Ahí se pasó el Rubicón del proceso de hominización. Pues lo que constituye al ser humano como tal no es el empleo de armas o del fuego, ni la invención de nuevos métodos de crueldad o de obtención de beneficios, sino su capacidad de relacionarse directamente con Dios. Esto es lo que sostiene la doctrina de la creación especial del ser humano; ahí radica el centro de la fe en la creación en general. Ahí radica también la razón por la que es imposible que la paleontología fije el instante preciso de la hominización: la hominización es el surgimiento del espíritu, al que no se puede desenterrar con la ayuda de una pala. La teoría de la evolución no suprime la fe, tampoco la confirma. Pero le exige comprenderse a sí misma con mayor profundidad, ayudando así al ser humano a comprenderse a sí mismo y a devenir cada vez más lo que ya es: el ser llamado a decir eternamente tú a Dios» RATZINGER, J., «Creación – Gracia – Mundo...», *op. cit.*, p. 130.

¹⁴⁵ PEACOCKE, A., «‘In Whom we live and move and have our being?’», en *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, p. xxi. Luego, en este sentido Peacocke debería admitir lo sobrenatural: el mismo Dios, puesto que defiende una distinción esencial ontológica entre Él y el mundo. El problema entonces sería puesto en términos de: ¿Qué es todo lo demás? ¿Qué significa creación?

mundo es visto como siendo ‘en Dios’»¹⁴⁶. Este es el «teísmo naturalista» de Arthur Peacocke¹⁴⁷.

Es decir, para Peacocke un mundo causalmente cerrado significa que toda acción divina debe ser «interna» a él; por eso sólo cabe hablar de lo «natural», que es la totalidad del «Sistema-del-mundo-en-Dios». Pero, dado que en su panenteísmo el Ser de Dios no es agotado por el mundo, se puede hablar también de trascendencia divina. Glosemos un poco más esta idea en el epígrafe siguiente.

3.6. El mundo como sistema «causalmente cerrado»

Hemos dicho que para Peacocke el mundo –entendido como un «todo-lo-que-hay» que incluye a Dios como Creador Inmanente– es un sistema cerrado desde el punto de vista causal. Es decir, él no concibe la existencia de causas ajenas o externas al mundo, justamente porque Dios actúa siempre «desde dentro». Esto, para él, equivale a anular la distinción entre «natural» y «sobrenatural». También las acciones de Dios son «internas», porque la creación es algo que se da «dentro» de Dios, aunque subraya que el mundo se distingue ontológicamente de Él (en caso contrario, estaría incurriendo en panteísmo). Como ya hemos dicho, a Peacocke le gusta la imagen de la creación como una «gestación» de Dios: algo interno pero a la vez distinto.

La principal consecuencia de eso en el pensamiento de Peacocke es la concepción de Dios como «Creador Inmanente», idea que comentaremos al final de este texto. Lo más ajeno al modo que Peacocke tiene de concebir la actuación de Dios en el mundo es el modelo de un Dios «intervencionista», que desde fuera actúa de vez en cuando en la creación como un agente extrínseco. Para él, todo lo que Dios hace respecto a la creación repercute internamente en el mismo Dios, dado que lleva la creación dentro y es afectado por

¹⁴⁶ PEACOCKE, A., «Articulating God's Presence...», p. 147.

¹⁴⁷ Como ya hemos aludido en otros momentos de esta tesis, el planteamiento de Peacocke encuentra aquí la dificultad de una falta de precisión filosófica necesaria para dar peso y sentido a las expresiones que utiliza. Así, por ejemplo, nos podríamos razonablemente preguntar por el significado que atribuye a términos como «sustancialismo», «entidades físicas básicas», etc. Además, quedan abiertas cuestiones como la posibilidad de «cerrar» causalmente el mundo si no sabemos definir ni reidentificar una partícula (según los desarrollos de Heisenberg, de Broglie y Planck). ¿Qué puede signifiar «cerrado» en un mundo atomista? Por otra parte, ¿qué puede significar acción divina *especial*? ¿Sería algo semejante a «emergencia de nuevos todos»?

ella. Como explica Culp, «Peacocke identifica su comprensión de la relación entre Dios y el mundo como panenteísmo debido a su rechazo del dualismo y de interacciones externas de Dios, en favor de una visión de un Dios que está siempre trabajando desde dentro del universo, Al mismo tiempo, Dios trasciende el universo porque es infinitamente más que el universo. Este modelo panenteísta combina un énfasis más fuerte en la inmanencia de Dios con la esencial trascendencia de Dios sobre el universo utilizando un modelo de actuación personal»¹⁴⁸.

Para Peacocke, las acciones *ad intra* de Dios como Creador Inmanente son los mismos eventos que la ciencia descubre como «procesos naturales»: éstos son «Dios actuando, Dios creando». De este modo, nada de lo que ocurre en el mundo debería ser ajeno al conocimiento científico, aunque este se demuestre también incompleto e incapaz de llegar a la explicación última de las cosas, que sólo se puede encontrar en el Ser trascendente de Dios (es decir, en su *ser más que el mundo*). Por eso hay espacio para la investigación teológica, complementaria a la científica: dado que Dios es más que el mundo (aunque sea inmanente a este e impregne todo), hay algo sobre Él a lo que no podemos llegar a través de las ciencias naturales: pero este «algo», propio de la trascendencia divina, es parte del misterio de Dios como Fundamento del Ser. La distinción que establece entre el ser (trascendente) y el actuar (inmanente) de Dios hace que el mundo sea un sistema causalmente cerrado donde no cabe ningún tipo de «acción sobrenatural»¹⁴⁹.

Como se verá más adelante en esta tesis, el cardenal polaco Joseph Zycinski habla del mundo como un sistema «físicamente cerrado», «un sistema en que los fenómenos físicos deban explicarse sólo por referencia a otros fenómenos físicos»¹⁵⁰. Dice también que «sólo al nivel de la existencia humana, cuando se dan procesos conscientes, Dios interviene aportando información nueva a la conciencia»¹⁵¹. En cierto sentido esta concepción se puede compaginar con la de Peacocke, dado que también el inglés dirá, al hablar de la comunicación personal que Dios sostiene con el mundo, que ésta se da a través de

¹⁴⁸ CULP, J., «Panentheism...», *op. cit.*,

¹⁴⁹ ¿Se podría decir que, al menos en cierta medida, al introducir esta ruptura entre *ser* y *actuar* en Dios, Peacocke acaba por llegar a un tipo de deísmo también radical, dado que concibe una parte de Dios radicalmente desvinculada del mundo?

¹⁵⁰ ZYCINSKI, J., «Las leyes de la naturaleza...», *op. cit.*, p. 262.

¹⁵¹ *Ibidem*.

«aportes de información». La diferencia entre las dos perspectivas, a nuestro modo de entender, reside en el modo como se concibe la inmanencia de Dios: para Peacocke, tales aportes de información deben ser considerados una *acción interna* de Dios, su mismo proceso creador inmanente. Por eso, es un proceso que puede ser identificado como *natural*; en el caso de Zycinski, la acción de Dios es sobrenatural, aunque tenga necesariamente un efecto en la naturaleza.

Entendemos que, si bien es verdad que se puede entender lo que dice Peacocke sobre la inmanencia de Dios sin incurrir en panteísmo, también es verdad que su concepción revela una deficiencia metafísica que es difícil salvar: Dios deja de ser el *Esse Separatum*, Absoluto, y con eso deja de ser omnisciente y omnipotente cuando decide crear, ya que la creación le implica ontológicamente e introduce una ruptura en la simplicidad divina.

4. *El concepto de Creación en Peacocke*

Por lo que hemos visto hasta ahora, todo el pensamiento de Peacocke consiste en cierto modo en un esfuerzo para pasar del conocimiento científico del universo natural a una nueva concepción de la articulación entre la trascendencia e inmanencia divinas. Entender tal articulación pasa por preguntarse qué sucede realmente cuando Dios crea. Sólo cuando se mira la Creación bajo una justa perspectiva se puede obviar la aparente paradoja de concebir un Dios a la vez inmanente y trascendente al mundo.

Peacocke quiere enfatizar con especial intensidad la inmanencia divina en todo lo creado. No niega la trascendencia de Dios, pero le ve como el «Creador Inmanente» del universo, en el sentido de que la Creación se da «dentro» de Dios¹⁵². ¿Es posible conciliar estas dos posiciones? Sigamos de cerca la exposición de Peacocke.

Como ya hemos visto en los apartados anteriores, el punto de partida que Peacocke utiliza en su propuesta es siempre la visión científica del mundo. Ahora bien, ésta nos muestra, según él, una realidad en devenir, un constante despliegue de potencialidades que generan entidades con diferentes complejidades. Dice Peacocke que «la perspectiva científica nos obliga, en teología, a tomar más seria y concretamente que hasta ahora la noción de la inmanencia

¹⁵² Creo interpretar correctamente el pensamiento de Peacocke si califico este «dentro» como un «dentro metafísico», aunque él no utilice esta palabra.

de Dios como Creador –que *Dios es el Creador Inmanente que crea en y a través de los procesos del orden natural*–¹⁵³. Así entiende Peacocke la noción de *creatio continua*: Dios estaría creando hoy, en el tiempo, nuevas realidades, nuevas entidades. El despliegue del universo es la acción de Dios creando en el tiempo. «Dios está continuamente creando, Dios es *semper Creator*»¹⁵⁴. Es decir, también desde el punto de vista de Dios, la Creación se da en el tiempo. Como se verá más adelante, esto tendrá consecuencias en el modo de entender la omnisciencia y la omnipotencia divinas.

Queda claro que hay en el pensamiento de Peacocke una radical inmanencia de Dios con relación al mundo. Pero, ¿cómo se da realmente esta inmanencia? Peacocke distingue el ser de Dios del ser del universo, y no considera que éste sea el «cuerpo de Dios», como defienden algunos panenteístas contemporáneos. Y él distingue también entre el *Ser* de Dios y sus *acciones*. Por su *Ser*, Dios es trascendente al universo creado; por sus acciones, en cambio, Dios sería inmanente al mundo¹⁵⁵. Peacocke cree que la articulación que se da entre el «en» y el «sobre», entre la inmanencia y la trascendencia, hoy se entiende mejor con la «analogía panenteísta», usando una conocida expresión de Philip Clayton. Dice Peacocke: «Dios es el Uno Trascendente que es inmanente *en* el mundo creado; Dios es el Uno Inmanente que es trascendente *sobre* el mundo creado; y sólo si Dios es las dos cosas a la vez podría ser un Creador continuo»¹⁵⁶. Peacocke

¹⁵³ *Ibid.*, p. 105.

¹⁵⁴ *Ibid.* Entendemos que no son incompatibles el sostener la atemporalidad total de Dios y considerarle *semper Creator*, entendiendo esta expresión desde el punto de vista de la creación pasiva.

¹⁵⁵ Con esta visión bipolar de Dios, típica de las filosofías derivadas de la filosofía del proceso, Peacocke introduce una falta de simplicidad en la vida divina, por otra parte consecuente con su concepción de un Dios mutable y deviniente. Le falta la distinción entre *creación activa* y *creación pasiva*: la primera es Dios mismo, su *Ser* que se identifica con sus acciones; la segunda se refiere a los efectos de la creación, y sólo aquí se puede hablar de una inmanencia de Dios en el mundo. Es verdad también que se debe tener en cuenta la imposibilidad para los hombres de comprender de modo *simple* la simplicidad divina (puesto que nosotros no podemos pensar más que uniendo y separando), cuya riqueza exige muchos conceptos y características diferentes.

¹⁵⁶ PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific...*, *op. cit.*, p. 185. Sobre el significado del «en» y del «a través» dice Peacocke en una entrevista televisiva: «La pequeña palabra ‘en’ significa que el mundo está en Dios, que Dios es distinto del mundo en esencia, más grande que el mundo y más grande que lo que podamos concebir; pero no hay ninguna parte del mundo en que Dios no esté presente. Dios está en los mismos procesos, que son, ellos mismos, Dios siendo Creador. Él crea a través de estos procesos (...) panenteísmo es una palabra fea, pero no estoy identificando Dios con el mundo», Entrevista concedida en 2001 a Robert Wright: website meaningoflife.tv, accedido en marzo de 2012, URL = <<http://meaningoflife.tv/video.php?speaker=peacocke&topic=complete>>. En la traducción hemos adaptado el lenguaje oral.

alega que esta visión de Dios como un Creador continuo que actúa en el tiempo es más compatible con la idea de un «Dios vivo, dinámico en acción»¹⁵⁷ presente en la concepción hebrea, y habría sido «oscurecida por la tendencia de pensar en la creación como un evento en el pasado»¹⁵⁸. Resulta interesante notar como Peacocke pasa de un punto a otro: de la imposibilidad de ver la creación como un evento en el pasado a la afirmación de que debe ser entonces *activa en el tiempo*.

La radical inmanencia de la acción divina postulada por Peacocke sería la conclusión teológica que se debe sacar a partir de los avances de la ciencia desde finales del siglo XIX. De hecho, Peacocke usa en diversos momentos una cita de Aubrey Moore, que en 1889 dijo que «la única concepción de Dios absolutamente imposible en los días de hoy es la que le representa como un visitante ocasional. La ciencia empujó el Dios de los deístas muy lejos, y en el momento en que parecía que Él sería apartado juntamente, apareció el darwinismo que, bajo el disfraz de un enemigo, hizo el trabajo de un amigo. Otorgó a la filosofía y a la religión un beneficio inestimable, mostrándonos que debemos elegir entre dos alternativas: o Dios está presente en toda la naturaleza, o no está en ningún lugar»¹⁵⁹.

Es decir, para Peacocke, la ciencia no sólo invalidó la hipótesis deísta sino que también estaría corroborando la hipótesis panenteísta. Él entiende el proceso evolutivo (la «epopeya de la evolución»¹⁶⁰) como una demostración de que el Creador es inmanente al mundo. En Peacocke, más apropiado que decir que «Dios crea *el* mundo», es decir que «Dios crea *en el* mundo», «en, con y a través de los procesos naturales»¹⁶¹. Esta distinción resulta un punto clave para entender su panenteísmo.

Prosigamos el análisis. En su visión de cómo Dios crea el mundo¹⁶², hay una «creación continuada» entendida en el sentido de que Dios confiere «novedad» a los mismos procesos naturales, es decir, va actuando a través de lo que nosotros llamamos «azar», aportando continuamente «creatividad» al mundo. Esa es la base de lo que llama «naturalismo teístico», en el cual Dios sería

¹⁵⁷ PEACOCKE, A., «‘In Whom we live and move and have our being?’», p. xx.

¹⁵⁸ *Ibid.* Resulta también interesante observar, aunque sea de pasada, que la Santo Tomás de Aquino y la tradición tomista no lo consideran así.

¹⁵⁹ MOORE, A. L., «The Christian Doctrine of God», en Charles Gore (ed.), *Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*, Murray, Londres 1890, p. 73.

¹⁶⁰ PEACOCKE, A., «Articulating God’s Presence...», *op. cit.*, p. 140.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁶² Cfr. *ibid.*, pp. 143-144.

un «Creador inmanente». En este «nuevo teísmo» propuesto por Peacocke, «Dios debe (...) ser visto como actuando creativamente en el mundo con frecuencia a través de lo que nosotros llamamos ‘azar’ o procesos aleatorios, con lo cual operando dentro del orden creado, en el cual cada etapa constituye el punto de partida para la siguiente. El Creador despliega las potencialidades creadas del universo en y a través de un proceso en el cual sus posibilidades e inclinaciones se actualicen»¹⁶³. En definitiva, Peacocke insiste en la idea de que Dios crea a través de las criaturas, haciendo que las cosas hagan, y por eso sería un Creador inmanente. No habla de mantener en el ser una naturaleza que trae consigo un orden impreso, sino de *crear a través de ella*¹⁶⁴. «La interacción entre azar y ley es creativa»¹⁶⁵, dice Peacocke. Es decir, el azar y las leyes de la naturaleza permiten juntos la evolución de todo lo existente en nuevas formas de vida, como en una especie de juego donde las consecuencias del resultado de los dados (azar) dependen mucho de las reglas del juego (ley)¹⁶⁶.

Peacocke recoge aquí el concepto de bipolaridad en Dios, típico de la teología del proceso: en Dios están su Ser (eterno, trascendente al mundo) y su devenir (sus acciones temporales, inmanentes al mundo). Crea de este modo una distinción en Dios: una parte –su Ser– eterna e inmutable y otra –su devenir– temporal y mutable. Como veremos a lo largo de estas páginas, Peacocke insiste en la idea de auto-limitación divina; es más, para él, es como si Dios, al crear, además de auto-limitarse, se involucrase con el mundo hasta el punto de tener una relación ontológica con él, que le hace ser afectado por sus procesos naturales. Una cosa, pensamos, sería distinguir la acción de Dios de sus efectos (así se entiende cuando se concibe la creación como participación trascendental del ser, y se distingue entre creación activa y pasiva), y otra, distinta, es lo que parece hacer Peacocke al distinguir Dios de sus mismas acciones, introduciendo una ruptura en la simplicidad divina¹⁶⁷.

¹⁶³ PEACOCKE, A., *All That Is...*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁶⁴ No estoy seguro de que, en el pensamiento de Peacocke, estas dos concepciones puedan ser armonizadas. En cualquier caso, el planteamiento de Peacocke significa una superación de la visión determinista de la ciencia newtoniana, al menos en la interpretación de Laplace.

¹⁶⁵ PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific...*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁶⁶ Cfr. *ibid.* Obsérvese cómo late aquí la idea de ley en sentido determinista estricto.

¹⁶⁷ De la *creación activa* en cuanto «acción de Dios» (en singular) en realidad no podemos decir nada, ya que es el propio Dios. Nuestro conocimiento se da a partir de las «acciones de Dios» en cuanto efectos de la creación (la creación pasiva). Lo que sucede es que Peacocke, al incluir el mundo *en* Dios, parece no diferenciar la creación activa de la pasiva (de hecho, no utiliza estos términos), viéndose obligado a introducir en Dios una dimensión temporal.

Decir que Dios es un «Creador Inmanente» es una expresión clásica de las distintas formas de panenteísmo, y muy especialmente la de Peacocke. Naturalmente, la simple expresión no es transparente y no tiene un significado unívoco. Santo Tomás ha comprendido, con más profundidad de lo que se suele considerar, la inmanencia de Dios en el mundo. La siguiente afirmación no deja lugar a dudas: «Dios se encuentra todo Él en todas las partes del universo, igual que el alma está en cualquier parte del cuerpo»¹⁶⁸. Naturalmente, hay que interpretar correctamente lo que quiere decir el Aquinate con esta afirmación. En primer lugar, está claro que distingue a Dios del mundo, así como el alma no es el cuerpo. Tampoco cabe deducir de ella que el mundo sea el «cuerpo de Dios», dado que Santo Tomás también afirma la radical trascendencia e independencia de Dios respecto al mundo. La expresión «igual que» debe ser entendida en modo analógico. Dios está presente en el mundo no con su Ser, sino con una presencia de inmensidad, por *esencia*, *presencia* y *potencia*.

Hay una distinción importante entre «estar en todas las cosas dándoles el ser» y «estar en todas las cosas con su Ser». La primera es la presencia dicha «por esencia», la segunda sería ya una forma de panteísmo. Dios está en todas las cosas en cuanto es su Causa, y si cesara ésta, todas las criaturas serían, por así decir, reducidas a la nada. Como dice Iverach, «todo lo que es lo es a través del continuo poder de Dios: cada ley, cada ser, cada relación de ser son determinados por Él, y Él es el Poder por el cual todas las cosas existen. Creo en la inmanencia de Dios en el mundo, y no creo que Él se manifieste sólo en una crisis... Sin la acción divina, el hombre no hubiera existido; sin la acción divina nada más existiría»¹⁶⁹. Como explica el Aquinate en el *De Potentia*, «la causa primera, que es Dios, no entra (no forma parte de) en la esencia de las cosas creadas; sin embargo, el *esse* que está en (*inest*) las cosas creadas, no puede entenderse sino como deducido del *esse* divino»¹⁷⁰.

¹⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *In 2 Sent.* 16, 1, 3 co.

¹⁶⁹ IVERACH, J., *Christianity and Evolution*, Londres, Hodder 1894, pp. 175-176. Citado por ZYCINSKI, J. M., *God and Evolution...*, *op. cit.*, p. 85. Al hablar de la «filosofía de la expresión» en G. Bruno y Spinoza, Soto Bruna explica que aquí «la operación llevada a cabo consiste en la sustitución de la causa eficiente creadora y de lo que, sobre todo en el neoplatonismo, se denomina causa emanativa, por la causa inmanente. Desde esta inversión, la idea de expresión viene a ocupar el lugar de la creación y de la de emanación», SOTO BRUNA, M^a. J., *La recomposición del espejo...*, *op. cit.*, p. 250. Esta nos parece una adecuada descripción de lo que sucede en el pensamiento del proceso en general y en el panenteísmo en concreto.

¹⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *De Potentia*, q. 3, a. 5 ad 1.

Cuando Santo Tomás habla de la Creación y de la relación entre Dios y las criaturas, recurre con frecuencia a una importante distinción que se debe tener en cuenta a la hora de entender la articulación entre la trascendencia y la inmanencia del Creador: se trata de la distinción entre la Causa Primera (que es sólo Dios) y las causas segundas. Este tema es muy importante en nuestra discusión, porque las distintas formas de panenteísmo no tienen en cuenta, en general, esta necesaria distinción.

Dicha distinción, tal como la aplica el Aquinate, es original en su modo de entender el papel de cada agente –el divino y el creado–. Tè Velde, que es un importante comentarista actual de Santo Tomás, explica así su enseñanza: «Siendo el Creador, Dios hace todo, pero no en el sentido de que Él hace todo por Sí mismo excluyendo otros agentes no divinos; Él hace todo de tal modo que la eficiencia propia de la naturaleza creada es preservada, o mejor aún, establecida en su orden propio»¹⁷¹. Dado que Dios crea y conserva en el ser, se puede decir que «hace todo». Pero, al crear, Dios ha querido la existencia de seres capaces de actuar con causalidad propia, subordinada, claro está, a la causalidad divina. En unas muy sugerentes palabras de Artigas, «la cosmovisión actual permite contemplar el mundo y el hombre como el resultado de una acción divina que no elimina la actividad de las causas creadas sino que, por el contrario, se complace en contar con ellas»¹⁷².

4.1. El concepto de un Dios bipolar

El panenteísmo de Peacocke, como sabemos, es heredero de la tradición iniciada por la filosofía del proceso. Una consecuencia ya vista de eso es que defiende el concepto de un «Dios bipolar», casi como a modo de corolario. En este apartado queremos discutir algunos aspectos que giran en torno a esa cuestión, tal como están reflejados en el pensamiento de Peacocke. El núcleo de esta discusión, como todo lo relacionado con el panenteísmo, se encuentra en cómo articular correctamente la trascendencia y la inmanencia divinas. En estas páginas, esto adquiere todavía más importancia, por lo que se verá a continuación.

La «bipolaridad» de Dios es un concepto medular en el pensamiento de Peacocke. Es, por así decir, una condición *sine qua non* para que puedan

¹⁷¹ VELDE, R. A. TE, *Aquinas on God: The «Divine Science» of the «Summa Theologiae»*, Ashgate, Aldershot 2006.

¹⁷² ARTIGAS, M., «Science et foi...», *op. cit.*, p. 200.

encajarse las piezas de su propuesta. Como ya hemos venido diciendo a lo largo de estas páginas, Peacocke acoge en este concepto, típico de la teología del proceso, la idea de que en Dios están su ser (que responde a su naturaleza eterna como Amor, trascendente al mundo) y su devenir (Dios como Creador Inmanente, cuyas acciones son temporales y se confunden con los mismos procesos naturales cognoscibles por la ciencia). Esto introduce una distinción en Dios: una parte –su ser– es eterna e inmutable y otra –su devenir– temporal y mutable. Peacocke defiende con eso que Dios, siendo en su ser omnipotente y omnisciente, se ha realmente auto-limitado con la creación: esto sería parte del riesgo necesario para crear seres libres. Una vez que ha decidido crear, se habría hecho temporal y mutable en su actuar en el mundo, que le afecta directamente y le implica ontológicamente. Esta idea choca frontalmente con la concepción clásica de un Dios totalmente Simple, Acto Puro. ¿Cómo puede darse esto? Naturalmente, esto sólo es posible con la introducción de una distinción real en Dios entre su «ser» y su «actuar»: tal es la dinámica del proceso, en que el «ser» se convierte en «devenir», también en lo que se refiere a Dios. Para Peacocke, «crear» y «auto-limitarse» es una sola cosa: Dios no podría crear sin renunciar a su omnipotencia y omnisciencia, a menos que la Creación fuera un simple juguete en sus manos. En su modo de ver, si la Creación debe contener seres libres, entonces necesariamente supone una *kenosis* divina en el mismo acto de crear.

Peacocke entiende que, dado que tal auto-limitación es voluntaria, no disminuye la total soberanía de Dios. Considera además que esta es la solución que mejor permite comprender el sufrimiento y el mal, pues el Dios Creador Inmanente también sufriría las consecuencias del mal. Sin embargo, aunque comprendiendo la intención que mueve tal concepción, nos parece que la ruptura que se introduce en la simplicidad divina es difícil de compaginar con el concepto de Dios como el Fundamento Absoluto del Ser. A continuación, describiremos con más detalles el desarrollo de la bipolaridad divina en el pensamiento de Peacocke.

4.2. Auto-limitación divina

Analicemos el tema de la auto-limitación. Como ya hemos visto en el apartado anterior, Peacocke considera, por ejemplo, que los eventos naturales que son impredecibles para los hombres (como algunos fenómenos cuánticos, pero no sólo), serían también «impredecibles» para Dios, es decir, la indeter-

minación de la naturaleza –necesaria, según él, para posibilitar la emergencia de seres libres– representa un límite para el conocimiento de Dios, que no podría entonces conocer todo el futuro.

Profundicemos un poco en este tema. Para Peacocke, el futuro no existe ni siquiera para Dios. «Dios crea cada instante del tiempo físico con sus resultados abiertos, aún indeterminados, un tiempo fecundo con posibilidades todavía no actualizadas»¹⁷³. Según Peacocke, lo que sí sabe Dios (y esto nosotros no tenemos cómo saberlo) es cuáles son todas y cada una de estas posibilidades, así como la probabilidad que tienen de concretarse. Esta limitación en el conocimiento de Dios sería, por consiguiente, fruto de la manera como Dios crea el mundo, es decir, se trata de una limitación voluntaria, de una «auto-limitación». Peacocke sostiene que Dios en sí mismo es omnisciente y omnipotente, pero «con el fin de alcanzar sus propósitos, Él permitió que sus inherentes cualidades de omnipotencia y omnisciencia fuesen modificadas, restringidas y limitadas por la propia apertura que Él otorgó a la creación»¹⁷⁴. Peacocke insiste que se trata de una «auto-limitación», tanto en el caso de la omnisciencia cuanto de la omnipotencia. En el primero, porque «Dios como Creador ‘eligió’ (esto es lo que está implicado por Dios como Creador) crear un mundo en que estos constituyentes subatómicos y sistemas no-lineales tuviesen un tal carácter impredecible»¹⁷⁵. En el segundo caso, «la atribución de ‘auto-limitación’ a Dios respecto su omnipotencia quiere indicar que Dios hizo el mundo de tal modo que hay ciertas áreas sobre las cuales Él eligió no tener poder»¹⁷⁶.

El área en que esta auto-limitación divina se haría aún más patente, sostiene Peacocke, es la «experiencia humana de la libertad», que emerge en el complejo sistema «cerebro-humano-en-el-cuerpo-humano»¹⁷⁷. Justamente la libertad es, para él, fruto de la propia indeterminación de la naturaleza cuando esta alcanza la experiencia humana. Según Peacocke, «sería una incoherencia lógica que Dios supiera [lo que los hombres harán libremente] y que ellos fuesen genuinamente libres»¹⁷⁸.

¹⁷³ PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific...*, op. cit., p. 131.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 121.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 122.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 121-122.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 121.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 122. Nos limitamos a señalar aquí el siguiente problema: para Peacocke, esa auto-limitación es el medio elegido por Dios para que pudiese surgir el hombre libre, siendo éste justamente el fin de la creación. Ahora bien, parece ser que Dios no conocería en principio (o sea,

En resumen, para que pudiera emerger la libertad humana en el «cerebro-humano-en-el-cuerpo-humano», Dios habría creado un mundo con apertura e indeterminación, cuyos procesos naturales fuesen constituidos por una mezcla de ley y azar, lo que conlleva el «riesgo de la creación». En palabras de Peacocke: «debemos considerar que el propósito divino ha sido algo imperioso, porque envuelve como un corolario un elemento de riesgo para sus mismos propósitos, por el que Él mismo se torna vulnerable en un modo que sólo ahora se está tornando perceptible para nosotros. La idea de que *Dios asumió un riesgo con la creación* no es nueva (...) pero ahora, sugiero, se ha reforzado, y ha alcanzado un contexto más amplio debido a las consideraciones biológicas»¹⁷⁹.

CONCLUSIONES

Se ha hecho a lo largo de estas páginas una descripción de las bases del pensamiento panenteísta de Arthur Peacocke. Al hacer un estudio detenido de los fundamentos de su propuesta, hemos procurado contrastarlo con otras líneas de pensamiento, trayendo a colación, por ejemplo, aspectos de la filosofía de autores como Mariano Artigas o Joseph Zycinski.

El pensamiento de Arthur Peacocke puede ser encuadrado en la línea del panenteísmo de la escuela del proceso. Si esta representó una novedad respecto al desarrollo panenteísta anterior por su modo de incorporar la concepción de un Dios «deviniente», tal como fue propugnado por el idealismo alemán de Hegel y Schelling, el panenteísmo teológico-científico que aboga Peacocke se caracteriza por tener como punto de partida para su modelo de la relación entre Dios y el mundo los resultados de la ciencia experimental moderna, disponibles sobre todo a lo largo del siglo XX. He aquí un marco característico

«antes» de la alegada auto-limitación de su omnisciencia) si Su creación llegaría al punto por Él mismo pensado. Es decir, es como si Dios, al crear un mundo así, no estuviese «seguro» de poder conducirlo a su fin. Esta paradoja se da en los modelos panenteístas debido a una equivocada concepción de la omnipotencia y omnisciencia divinas. La primera tiende a ser vista como «control», y naturalmente debe verse reducido en presencia de seres verdaderamente libres. ¿Dios estaría entonces creando una piedra tan grande que (posiblemente) Él mismo no fuese capaz de cargar? El equívoco respecto a la omnisciencia se debe a la concepción del conocimiento que Dios tiene de la creación como algo discursivo que se da en el tiempo; luego, no podría conocer *a priori* el resultado de eventos realmente contingentes.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 124.

del panenteísmo contemporáneo: una indiscutida «fe» en el valor epistemológico definitivo de la ciencia experimental, hasta tal punto de que esta muchas veces es utilizada como «regla» para interpretar el contenido de la Revelación y reformular la teología. A la vez, la misma teología queda desvinculada de la tradición de la fe que nace de la Revelación, y adquiere así un tipo de autonomía que en cierto modo vacía su significado, transformándola en un tipo de «cosmovisión».

Detengámonos un poco en estas consideraciones. Según hemos podido observar, cuando estudiamos con detalles el panenteísmo de Peacocke, la concepción teológica que él desarrolla queda subordinada a la visión del mundo provista por los resultados de la ciencia experimental moderna, en especial los de la física cuántica y relativista, la teoría darwiniana de la evolución de las especies y algunos descubrimientos de la biología como la estructura del ADN. Tales conocimientos adquieren en esta cosmovisión más peso que la tradición misma de la fe. Por eso se puede decir que el proyecto de Peacocke –y de los teólogos-científicos en general– es el de rehacer la teología desde la ciencia. De ese modo, sucede en general que aquellos aspectos que se ven como puntos conflictivos entre los saberes teológico y científico se resuelven con un «sesgo» en «favor» de la ciencia, a la que se le otorga el peso principal en la formulación de una nueva cosmovisión.

En este punto se observa una de las principales debilidades de este modo de plantear la cuestión: hacer una conexión directa entre ciencia y teología sin pasar por el «puente» de la filosofía, olvidando que es tarea de la razón actuar como medianera entre la ciencia y la fe, garantizando así que se eviten los extremos del cientificismo o del fideísmo. En los modelos panenteístas surgidos en las últimas décadas se descubre la falta de importantes fundamentos metafísicos, sobre todo los relacionados a la metafísica de la creación: conceptos como «acto», «participación» o «analogía del ser» no se encuentran en las formulaciones panenteístas. La misma concepción de un Dios bipolar –concepto introducido por la escuela del proceso y acogido integralmente por el panenteísmo contemporáneo– resulta insatisfactoria. En efecto, no se ve como un Dios que sea a la vez eterno y temporal, y que haya además auto-limitado su omnisciencia y omnipotencia al crear el mundo –haciéndose así mutable y pasible– pueda ser el Dios sin mezcla de potencia que es el Acto Puro, Fundamento del ser de todas las criaturas.

Al estudiar las bases del panenteísmo de Peacocke, nos hemos limitado a considerar sus implicaciones filosóficas, pasando por alto las importantes

implicaciones teológicas que su propuesta conlleva y que de algún modo puede decirse que chocan en más de un punto con la ortodoxia católica. Sin embargo, hemos podido al menos empezar aquí el análisis crítico de sus ideas, poniendo en relieve algunos de los puntos que juzgamos problemáticos en su propuesta y contrastándolos con el punto de vista de otros pensadores, especialmente Mariano Artigas y Joseph Zycinski. También se ha indicado varias vías por donde dar continuidad a esta investigación. En esta línea, recogemos a continuación algunos puntos que han sido discutidos a lo largo de estas páginas.

Primeramente, como ya hemos observado, Peacocke parece otorgar a los resultados de las ciencias experimentales una autoridad casi indiscutida, dándoles un carácter definitivo termina por subordinarles todo el conocimiento humano. Dado el itinerario intelectual de Peacocke, se comprende que su pensamiento presente un sesgo científico. Sin embargo, la misma historia del desarrollo de las ciencias naturales demuestra que muchas veces una teoría que se presentaba como definitiva fue luego sustituida por una mejor concepción del fenómeno que procuraba explicar. Así, por ejemplo, las conclusiones que Peacocke saca de la teoría darwiniana de la evolución de las especies como explicación del surgimiento del hombre quizá sea demasiado grande, puesto que es una teoría que tiene sus límites a la hora de explicar muchos aspectos característicos del hombre. Otro ejemplo del excesivo peso que Peacocke da a la visión científica del mundo –que es, según él, el mejor modo de entenderlo– es la puesta en duda del mismo contenido de la fe cuando la ciencia parece apuntar a otra dirección. El diálogo entre ciencia y fe, al no estar mediado por la actividad filosófica, se hace en Peacocke, por así decirlo, demasiado asimétrico: sobre todo está la verdad científica, y el conocimiento de la fe debe adecuarse a ella.

Quizá el punto donde más se evidencia la falta de una adecuada visión metafísica en el modelo panenteísta de Peacocke sea en su concepción de Dios y de la creación. La radical inmanencia de Dios en el mundo postulada por Peacocke revela, por ejemplo, que su modelo no distingue entre creación activa y creación pasiva, más bien involucra de tal modo a Dios en el mundo –Dios es visto como el *Creador Inmanente*, que crea *en y a través* de los mismos procesos naturales *temporales*– que no queda otra alternativa a Peacocke sino concluir la auto-limitación divina: para él, crear y auto-limitarse son una sola cosa. De este modo, Dios, al crear, dejaría –voluntariamente– de ser omnisciente (puesto que habría elegido crear un mundo donde el azar forma parte

de la naturaleza e introduce en esta una cierta impredecibilidad, necesaria para el surgimiento de seres libres) y omnipotente (su poder se vería limitado por la actuación de la libertad humana), tornándose así pasible y mutable. Es el riesgo asumido por el Dios-Amor con la creación.

Esta auto-limitación se hace posible con la defensa de la bipolaridad divina abogada por Peacocke, que lleva, como hemos podido comprobar, a una ruptura de la simplicidad divina en pro de la distinción entre su Ser y su Actuar. Esto es un principio fundamental en el pensamiento del proceso y también en el panenteísmo formulado por Peacocke, necesario para poder atribuir a Dios el papel de un *Creador Inmanente*. Con eso, tales pensadores consideran que ofrecen una mejor solución al problema del mal, puesto que Dios, al estar implicado ontológicamente en la Creación, sería el Compañero Sufriente del hombre.

Por otra parte, se debe reconocer también que entre las ideas presentes en el modelo panenteísta propuesto por Peacocke hay algunas intuiciones que pueden proporcionar herramientas útiles para el desarrollo filosófico, especialmente en filosofía de la ciencia. Destacamos aquí su concepción de la relación entre el *todo* y las *partes* y el papel de la *causalidad descendente*, cuya posibilidad es todavía objeto de discusión entre los científicos y filósofos actuales. Tales conceptos resultan absolutamente fundamentales para la viabilidad de la propuesta de Peacocke. En efecto, todo su modelo panenteísta está basado en que Dios puede actuar en el mundo ejerciendo una causalidad de tipo descendente –que, en el caso de Dios, sería también personal– análoga a la que el todo de un sistema ejerce sobre cada una de sus partes. En este sentido Peacocke entiende la Providencia general y la posibilidad de la Providencia especial. Respecto a los milagros –por lo que suponen de ruptura del orden natural–, Peacocke es mucho más escéptico, aunque no excluye totalmente su posibilidad.

También es parte importante de su modelo el concepto de *emergencia*, a través de la cual entidades jerárquicamente superiores pueden surgir –emerger– a partir de entidades más simples, en las cuales ya estuviesen contenidas las propiedades capaces de dar origen a un ser superior, que una vez formado es irreducible a las partes que lo componen. Pero Peacocke va más allá y en su modelo la emergencia se conjuga con el *monismo*, puesto que para él «todo-lo-que-hay» es constituido por la misma materia (llega a decir que por las mismas partículas elementales) presente en el origen del universo. No queda del todo claro si en su modo de concebir la emergencia hay espacio para que

surja una real novedad ontológica con la aparición del hombre. Esto es así, según nuestro modo de entender, porque el concepto de «materia» en Peacocke es suficientemente amplio y ambiguo como para permitir distintos niveles de interpretación respecto a la novedad ontológica. Su monismo emergentista resulta, a nuestro modo de ver, insatisfactorio.

Con su monismo Peacocke quiere rechazar cualquier tipo de dualismo, pero acaba negando también la posibilidad de lo sobrenatural. Para él, lo que llamamos «espiritual» nada más es una propiedad emergente de la misma materia, aunque sea la propiedad más alta. Lo «espiritual» sería en verdad el mismo psiquismo humano con sus percepciones de conciencia y actuar libre. Sostiene que el proceso basado en el monismo emergente es el que rigió el surgimiento del propio hombre, que ya estaría todo él contenido *potencialmente* en la materia del universo. La única distinción ontológica aceptada por Peacocke es entre el Ser de Dios y el ser del universo (lo que permite concluir la ausencia de radical novedad ontológica en el hombre), pero, dado que para él el Ser de Dios *incluye* el ser del universo, resulta difícil entender dicha distinción, que, si es real, le debería llevar a aceptar lo sobrenatural. Este es un problema central de toda forma de panenteísmo, que al no entender a Dios como el *Esse Separatum*, el Acto Puro, le sumerge en el desarrollo del universo hasta el punto de «destituirle» de sus principales atributos. Entendemos que el modelo propuesto por Peacocke es también heredero de esta problemática concepción de Dios.

El «panenteísmo teológico-científico» de Peacocke establece, como se ha observado en distintos momentos de este trabajo, un puente directo entre el conocimiento obtenido a través de las ciencias experimentales y el discurso sobre Dios. De esto derivan algunas consecuencias que conviene traer nuevamente a colación. Recordando la fuerte influencia del pensamiento del proceso sobre el panenteísmo del siglo XX, un importante tema es el de la «bidireccionalidad» de las relaciones entre Dios y el universo: no sólo Dios actúa sobre el mundo sino que también éste actúa sobre Dios, que pasa a ser entonces –al menos «después» de la Creación– mutable, pasible y auto-limitado. De ahí derivan las consecuentes reformulaciones de los atributos divinos: en un contexto así Dios, al actuar, *deja de ser* omnipotente, omnisciente e impasible (simple). Naturalmente, esto sólo es concebible si se tiene en cuenta un concepto bipolar de Dios, que tendría dos dimensiones: la eterna y la temporal.

En el fondo, hay por detrás de esta concepción una importante falla metafísica que impide comprender la radical distinción (trascendencia) del Ser de

Dios respecto al ser creado. La creación es concebida como ontológicamente dentro de Dios; es más, la creación añade algo al Ser de Dios. Así pues, se puede concluir que en una perspectiva panenteísta la creación aporta más *ser* a la realidad de «todo-lo-que-hay». Esto es así porque tal perspectiva no tiene en cuenta que el *ser* creado es participado, analógico: en verdad, las criaturas propiamente no *son*, sino que *tienen ser*. Con la creación, no existe más «ser», sino sólo más «entes». Es decir, metafísicamente hablando, «Dios + mundo» no es más que «Dios». Cuando se analiza la afirmación panenteísta de que las cosas creadas están en Dios, pero que Dios es más que el mundo, se descubre que hay por detrás la idea de que el mundo creado añade algo a Dios en el *nivel del ser*. Si fuera así –uno lo puede intuir– no se podría decir que Dios es la *plenitud del ser*. En definitiva, en una visión panenteísta la trascendencia es comprendida no tanto como una radical diferencia (aunque combinada con una radical presencia) sino más bien como un *ser radicalmente más* que el mundo.

Unida a esta problemática está la equivocada concepción del *ex nihilo* de la Creación. El error de fondo parece ser el mismo: una comprensión predicamental-unívoca de la relación entre el *Ser que es* Dios y el *ser que tienen* las criaturas. Esto, aplicado al concepto de la infinitud de Dios, lleva a una comprensión «espacial» de la misma, con la consiguiente conclusión de que Dios, para crear, para producir algo que no es Él mismo, debe retirarse y generar un vacío dentro de Sí mismo, dando «espacio» para la Creación. De este modo Peacocke recoge el concepto de *zímsum* de Moltmann.

En el pensamiento panenteísta de Peacocke se descubre un intento de formular algo compatible con la doctrina cristiana; sin embargo, dos parecen ser sus principales problemas: 1) el primero, de cuño filosófico: la falta de una fundamentación metafísica que le haga ver el alcance que tienen las proposiciones que hace y los problemas que conllevan; 2) y el segundo, un problema teológico: siendo de ámbito protestante, Peacocke no está vinculado a una ortodoxa comprensión de la Revelación, y se permite con facilidad obtener determinadas conclusiones teológicas que, aunque contradigan lo enseñado y creído por la Iglesia a lo largo de dos mil años, estén en una (aparente) mejor sintonía con los recientes descubrimientos científicos. Los dos factores unidos conducen a una concepción de la teología como una especie de «cosmovisión» que carece de vinculación a sus orígenes en la fe.

De esta forma, aunque tenga gran empeño en intentar salvaguardar la noción de creación, la trascendencia de Dios y su distinción ontológica respecto al mundo (cosa que no está presente en todas las propuestas de cuño

panenteísta), y de querer presentarse, en general, como compatible con la Revelación cristiana, el pensamiento de Peacocke está abrazado a la idea de un «devenir» divino, hecho posible con la afirmación de la distinción ontológica entre el Ser de Dios y Su actuar, es decir, con la idea de un Dios bipolar. Esto no nos parece consistente con la concepción de Dios que desde siempre fue sostenida por la fe de la Iglesia y corroborada por el desarrollo filosófico paralelo, es decir, la de un Dios perfectísimo que no necesita del mundo y que no cambia con la creación, sino que crea libremente para manifestar su Gloria y hacer a las criaturas partícipes de su eterna felicidad. Según nuestro punto de vista, para una correcta comprensión de la articulación entre trascendencia e inmanencia divinas se debe seguir sosteniendo que el ser de Dios y su actuar no se pueden distinguir: «Dios *es*» es la formulación adecuada para referirse al misterio de Dios.

Índice del excerptum

PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS	13
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	17
LAS BASES DEL PENSAMIENTO PANENTEÍSTA DE ARTHUR PEACOCKE	25
I. ARTHUR PEACOCKE: PERFIL BIOGRÁFICO-CIENTÍFICO	25
II. DE LA CIENCIA A LA TEOLOGÍA	30
1. Consideraciones iniciales	30
1.1. Contexto cultural-científico	31
1.2. Influencias	32
2. Base epistemológica: la visión científica que Peacocke tiene del mundo	33
2.1. Método: el «realismo crítico»	34
2.2. Una nueva cosmovisión	35
2.3. Relación entre conocimiento científico y conocimiento humano en general	36
2.4. Dios como factor de inteligibilidad última y mejor explicación para el universo	39
2.5. Teología desde la ciencia... ¿sin filosofía?	43
3. Monismo y emergencia en el pensamiento de Peacocke	50
3.1. El «monismo» peacockiano	50
3.2. Conceptos preliminares a la noción de emergencia	55
3.3. El «todo», las «partes» y la «novedad» emergente	56
3.4. Implicaciones filosóficas de la causalidad descendente	64
3.5. Peacocke y la «emergencia» del hombre	66
3.6. El mundo como sistema «causalmente cerrado»	75
4. El concepto de Creación en Peacocke	77
4.1. El concepto de un Dios bipolar	82
4.2. Auto-limitación divina	83
CONCLUSIONES	85
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	93

